Volum coordonat
de
DANIEL BARBU

FIREA ROMÂNILOR

NEAMUL
2000

Volum coordonat de
DANIEL BARBU

FIREA ROMÂNILOR

© Editura Nemira, 2000

Comercializarea în afara granițelor țării fără acordul editurii este interzisă.

Difuzare:
S.C. Nemira & Co, str. Popa Tatu nr. 35, sector 1, București
Telefax: 314.21.22; 314.21.26
Clubul cărții: C.P. 26-38, București

e-mail: editura@nemira.ro
www.nemira.ro

ISBN 973-569-397-6

PREFAȚĂ

Au oare românii o «fire» colectivă și indivizibilă? Desigur că nu. Este astăzi din ce în ce mai puțin sigur că popoarele au, fiecare în parte, un spirit al lor, reflectat în trăsături colective de caracter, unice și inconfundabile. În zilele noastre, oamenii se pot arăta fie onorați, fie jenați de apartenența lor etnică, dar nu și-o mai asumă, *implicit* și *impersonal*, ca pe o marcă de fabricație. Sau atunci când totuși o fac, acest lucru se petrece în mod deliberat și în temeiul unei alegeri *explicite* și *personale* ce se înrudește mai degrabă cu un act de credință decât cu o administrare de probe.

Într-adevăr, categoriile globale și totalizatoare nu se mai potrivesc nici modernității și nici vârstei democratice. Oamenii sunt, după caz, mândri sau nevoiți să poarte, cu titlu individual, povara propriului sens ori a unei lipse de sens întru totul personale. Este drept că, uneori, această povară pare insuportabilă. Identitatea comunitară se ivește atunci ca o soluție de schimb.

Imaginile și stereotipurile prin care identitățile colective se manifestă, deși pot rezolva o criză personală de sens, nu oferă un sens «adevărat», înțelegând aici adevărul sub specia autenticității ontologice și nu sub aceea a adecvării epistemologice. Pentru că nu despre adevăr este vorba atunci când calificăm o colectivitate etnică sau ne calificăm pe noi înșine prin apartenența la o asemenea colectivitate.

Caracterizările «naționale» sunt mai curând dotate cu o falsă valoare euristică. Cineva le atribuie românilor o virtute oarecare cu speranța că va fi și el considerat deținător al respectivei virtuți.

Sau, dimpotrivă, altcineva le poate reproșa un defect pentru a nu fi incriminat el însuși pentru acel defect. Cu alte cuvinte, participăm pe cont propriu la virtuțile de care poporul nostru dă dovadă și suntem iresponsabili ca persoane pentru viciile ce-l caracterizează. «Românii sunt un popor inteligent» auzim adesea din gura unor demagogi a căror ambiție este de a trece ei înșiși drept ființe inteligente. Cine-i consideră pe români un popor de oameni ageri și treji la minte o face cu intenția de a-și afirma o superioritate pentru care nu ar avea cum să prezinte dovezi individuale. «Românii sunt un popor vegetal» spun alți antidemagogi pentru a-și justifica propria inerție etică. Dacă românii sunt lași și înclinați să se retragă din istorie, nu i se poate cere nici unuia dintre ei să dea dovezi de curaj politic și de implicare civică.

Imaginile despre sine ale unui popor au deci o funcție inductivă. Ele explică ce ar vrea să fie sau ce nu pot să fie creatorii acestor imagini. Imaginea celorlalți este, în schimb, deductivă. După o scurtă călătorie într-o țară străină, marcată de câteva contacte umane, cineva poate îndrăzni să deducă, în temeiul unei experiențe limitate, câteva trăsături tipice ale oamenilor acelei țări. Cu cât va sta mai mult în acea țară, cu cât călătorul va deveni mai sedentar, cu atât mai probabil va fi ca trăsăturile pe care le-a degajat după o primă impresie să fie confirmate aleatoriu, dar să nu se verifice statistic. În calitate de procedeu deductiv, construirea unei imagini despre ceilalți, despre un celălalt colectiv, se manifestă ca un demers improbabil.

Dacă lucrurile stau așa, la ce servesc astfel de imagini? La ce bun să mai fie identificate, reproduse și comentate? O asemenea dublă dilemă justifică, de fapt, rostul acestui volum.

Mărturiile despre «firea» colectivă a românilor ce se datorează unor călători care au traversat țările române sau au zăbovit aici din secolul al XVI-lea până spre sfârșitul celui de-al XVIII-lea veac nu urmăresc să răspundă la întrebarea «cum sunt românii?» zugrăviți de ceilalți înainte ca ei înșiși să-și dea o imagine de sine. Românii nu au fost și nu sunt într-un fel anume, nu au o «fire» care-i locuiește în exclusivitate și care-i deosebește radical de celelalte popoare. În revanșă, societatea românească a fost – și încă este – un loc în care se produc imagini identitare și se reproduc stereotipuri comportamentale. Esențialul surprins de aceste

mărturii rezidă în tensiunea dintre felul în care sunt priviți românii ca etnie și părerea pe care aceștia o au despre ei înșiși ca popor.

La rândul lor, comentariile ce însoțesc aceste mărturii nu au intenția de a opera o arheologie morală a națiunii, sau de a fixa limitele metodologice ori epistemologice ale unei asemenea arheologii. Problema imaginilor identității comunitare a românilor nu a fost abordată în cele ce urmează nici din perspectiva psihologiei colective și nici cu instrumentele investigației istorice. Nu am fost interesați să aflăm dacă românii au un «mental colectiv» cu putință de descris și de clasificat și cu atât mai puțin să stabilim dacă imaginea pe care alții și-au făcut-o despre ei în trecut corespunde unui imponderabil «adevăr istoric».

Demersul propus cu titlu experimental în acest volum ar putea fi caracterizat drept unul de factură etico-politică. În paginile care urmează nu va fi vorba nici despre «mental», nici despre «adevăr», nici despre «istorie» și nici despre «popor». Obiectivul cărții îl constituie explorarea funcției politice îndeplinite de bunurile sociale pe care românii au socotit că este etic să le producă și să le schimbe între ei.

Cel mai adesea, un comentariu nu explică, ci complică. Pentru a evita un asemenea risc, tema în jurul căreia au fost adunate comentariile la cele mai vechi mărturii străine despre «firea» românilor ar putea fi formulată sub formă de întrebare: care sunt motivele pentru care există, în ceea ce-i privește pe români ca entitate colectivă, un conflict aproape ireconciliabil între imaginea indusă și cea dedusă, de ce autoportretul pe care și-l fac de regulă românii este atât de diferit de portretul pe care sunt dispuși ceilalți să-l deseneze?

Daniel BARBU

FIREA ROMÂNILOR

Mărturii străine
(1502-1764)

INTRODUCERE

Fragmentele acestei antologii au fost selectate din eșantionul de mărturii – dacă nu exhaustive, în orice caz reprezentative – cuprins în colecția *Călători străini despre țările române*[1]. Autorii textelor sunt catolici, protestanți, ortodocși sau musulmani, italieni, germani, francezi, suedezi, englezi, unguri, polonezi, greci, arabi, turci ori sud-slavi, diversitate de origine și cultură ce garantează oarecum pertinența observațiilor, atunci când acestea prezintă un grad convenabil de recurență. Românii a căror fire generică este surprinsă în textele antologiei sunt deopotrivă moldoveni, munteni, transilvăneni și dobrogeni.

Nu au fost reținute remarcile și comentariile, frecvente, privitoare la port, obiceiuri și datini folclorice, la limba și la originea românilor, precum și la densitatea lor demografică într-o parte sau alta a teritoriului locuit de ei. Au fost, în schimb, culese acele judecăți ce par să aspire la un grad înalt de generalitate, ce sunt străbătute de o intenție explicită de a-i caracteriza pe români ca atare și dincolo de contextul istoric în care aceștia au fost observați. Am ales deci, potrivit unei operații de selecție oarecum foucaldiene, acele texte în care vocea auctorială apare cât se poate de șterșă, texte în care o anumită imagine a românilor pare să circule aproape fără voia subiectului care o descrie. Am încercat, prin urmare, să evit – în măsura posibilului – observațiile evident și asumat «subiective», favorizând judecățile emise de un subiect cât mai «anonim» cu putință, adică cât mai puțin dependent de conjuncturi istorice, culturale, etnice, confesionale sau personale.

Decupajul cronologic al mărturiilor nu prezintă dificultăți în ceea ce privește pragul inferior, începutul secolului al XVI-lea, moment din care datează primele considerații cu virtuți de generalizare referitoare la firea românilor. Limita cronologică superioară, jumătatea veacului al XVIII-lea, trebuie însă explicată și justificată. Două sunt, în principal, motivele pentru care selecția textelor s-a oprit înainte de 1770.

Mai întâi, în anii '70 și '80 ai secolului al XVIII-lea, au fost întocmite trei lucrări fundamentale despre români, dintre care două – analiza istorico-politică a lui Jean-Louis Carra[2] și sinteza istorică a lui Franz Joseph Sulzer[3] – vor fi publicate imediat, iar cea de-a treia, memoriul contelui Alexandre d'Hauterive[4], va rămâne în manuscris. Aceste cuprinzătoare dări de seamă despre trecutul, organizarea socială și viața publică a românilor sunt, pe de-a-ntregul și în sensul modern al termenului, opere de autor. Nu mai putem spera ca prin ele să se transmită o cunoaștere «impersonală», să se reproducă o imagine a românilor relativ insensibilă la interpretări individuale și stări de spirit conjuncturale. Astfel de cărți devin, ele însele, un *loc* de producere a imaginilor, nemaifiind, ca în cazul vechilor mărturii, un *mediu* de validare a acestor imagini.

Mai mult, românii vor reacționa, prin vocea elitelor lor, la felul în care sunt priviți de asemenea autori. Privirea străinilor va fi marcată, de acum înainte, de o cultură politică specifică, de alegerea anumitor metode de observație socială și de interpretare istorică, ca și de «ideologii» particulare. Ei i se va răspunde din ce în ce mai sistematic – și adesea polemic – prin luări de poziție ale românilor, care încetează să mai fie o țintă «inocentă» a judecăților altora și încep să-și furnizeze ei înșiși materia propriilor analize, evaluări și reflecții.

În al doilea rând, începând cu anii '40 ai secolului al XVIII-lea, românii ies treptat din «starea de natură». Cu alte cuvinte, în cadrul unui proces lent și îndelungat, românii devin pentru români obiect de cunoaștere și acțiune. Desființarea rumâniei și a șerbiei de către Constantin Mavrocordat, ca și răscoala lui Horea modifică radical condiția țărănimii, recompune vechile ierarhii sociale și fabrică noi tipuri de elite. În jur de 1750, serviciul divin

se «naționalizează» definitiv, românii adoptând pretutindeni o unică normă supradialectală a limbii liturgice și de cultură[5]. În Transilvania, ca și în Țara Românească și Moldova, monarhia administrativă își propune să *îmbunătățească* starea politică, economică și socială a românilor prin intermediul unor politici publice tot mai articulate și mai eficiente. Românii nu se vor schimba, nici radical și nici dintr-o dată, dar comportamentele lor colective vor suferi din ce în ce mai evident, de acum înainte, efectele acțiunii statului. În plus, odată cu Școala Ardeleană și cu mișcările reformiste din Principate, se naște și *ideologia națională*. Românii nu vor mai fi ceea ce sunt, ci ceea ce crede elita că trebuie să fie și merită să devină. «A fi român» nu mai este un dat natural, organic și neproblematic, ci un ideal politic și cultural. Cu acest titlu, se poate spune că, începând cu ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea, românii își pierd «inocența», iar firea lor este, în egală măsură, atât produsul naturii, cât și al culturii.

Mai mult, începând cu intervalul 1770-1780, numărul călătorilor și al observatorilor străini crește exponențial, iar densitatea și calitatea mărturiilor sporesc în asemenea grad încât devine posibil studiul lor după metode seriale și comparative. De fapt, din acest moment, *mărturia* tinde să se transforme, la cei mai mulți dintre autori, în *analiză*. De la sfârșitul veacului al XVIII-lea nu mai avem de-a face cu «probe», în sens istorico-juridic, ci – de cele mai multe ori – cu «opere» de factură istorico-literară. Unele dintre acestea au fost sistematic inventariate și clasificate[6].

Am reprodus, în anexa acestei antologii a celor mai vechi mărturii despre firea românilor, un text-martor scris de un român, Dimitrie Cantemir. Caracterizarea pe care principele o face moldovenilor confirmă – de cele mai multe ori chiar la nivelul detaliilor – judecățile observatorilor străini care au intrat în contact cu românii de la 1500 și până în jur de 1750. Considerațiile lui Cantemir sunt adesea mai necruțătoare decât remarcile călătorilor. Cu o singură excepție, importantă și întru totul firească: pentru Dimitrie Cantemir, atașamentul față de *ortodoxie* este, alături de ospitalitate, singura virtute autentică a românilor. Dimpotrivă, pentru cei mai mulți dintre străini, ortodoxia, așa

cum este practicată de români, constituie fie sursa principală, fie mediul de manifestare a trăsăturilor lor negative.

Daniel BARBU

NOTE

[1] *Călători străini despre țările române*, vol. I, îngrijit de Maria Holban, Editura Științifică, București, 1968; vol. II, îngrijit de Maria Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, Editura Științifică, București, 1970; vol. III, îngrijit de Maria Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, Editura Științifică, București, 1971; vol. V, îngrijit de Maria Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, Editura Științifică, București, 1973; vol. VI, îngrijit de M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Mustafa Ali Mehmet, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976; vol. VII, îngrijit de Maria Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980; vol. VIII, îngrijit de Maria Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983; vol. IX, îngrijit de Maria Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, Editura Academiei Române, București, 1997. Colecția este permanent îmbogățită cu noi mărturii și documente, *e.g. Izvoare străine pentru istoria românilor*, volum îngrijit de Ștefan S. Gorovei, Iași, 1988 sau *Moldvai Csángó-Magyar okmánytár 1467-1706*, Kálmán Benda (ed.), Budapest, 1989.

[2] *Histoire de la Moldavie et de la Valachie, avec une dissertation sur l'état actuel de ces deux provinces*, Jassy, 1777, a doua ediție la Neufchâtel în 1781.

[3] *Geschichte des transalpinischen Daciens, das ist Walachei, Moldau und Bessarabiens, im Zusammenhange mit der Geschichte des übrigen Daciens*, trei volume, Viena 1781-1782.

[4] *Mémoire sur l'état ancien et actuel de la Moldavie (1787)*, publicată de Academia Română în 1902.

[5] Ion GHEȚIE, *Baza dialectală a românei literare*, Editura Academiei, București, 1975, pp. 425-430 și IDEM, «Din nou despre „momentul 1750" în procesul de unificare a românei literare», *Limba Română* XXXVI/5, 1987, pp. 399-407.

[6] E.g. Klaus HEITMANN, *Imaginea românilor în spațiul lingvistic german 1775-1918. Un studiu imagologic*, București, 1995.

TEXTE

Matteo MURIANO[1], 1502

«Supușii [moldovenii] sunt toți bărbați viteji, ageri și nu făcuți să stea pe perne, ci la război pe câmpul de luptă.»[2]

Michael BOCIGNOLI din Raguza[3], 1524

«... acest neam [din Țara Românească] (...) e aplecat la beție și la lăcomie (...) Spiritul poporului este grosolan și necioplit, [ei sunt] deopotrivă cu vitele; nu se îngrijesc nici de slujbă ostășească și nici de treburile obștești; sunt atât de porniți pe harță și ceartă, încât de cele mai multe ori nu se dau în lături de a-și omorî domnii, din care cauză s-a întâmplat că, deși erau tributari doar ungurilor, au ajuns nu numai tributari turcilor, dar aproape subjugați de ei (...) românii, veșnic nemulțumiți oricum ar sta lucrurile...»[4]

Georg REICHERSTORFFER[5], 1528 (?)

«... neamul acesta al moldovenilor este aspru și foarte primitiv, totuși în treburile ostășești și războinice ei sunt deosebit de bine pregătiți...»[6]

Anton VERANCSICS[7], 1538-*post* 1549

«... oamenii sunt foarte puțin primitori, nu sunt supuși nici unei reguli, socotesc că nu e lucru mare să facă moarte de om, sunt foarte lacomi de bani și născuți pentru furt (...) de o înfățișare foarte aspră (...) sunt foarte răbdători la orice munci și lipsuri. (...) Ca și când ar fi cuprinși de o nebunie înnăscută, ei [muntenii?] obișnuiesc să-și omoare aproape pe toți domnii, fie în ascuns, fie pe față; (...) și e mare minune ca cineva să ajungă să domnească măcar până la trei ani ori să moară în scaun de moarte firească. Altă dată în răstimp de doi ani au dat gata și câte doi sau trei domni și nici nu se află nici unul din neamul acestora care să nu știe de mai înainte că merge la moarte sigură atunci când este făcut domn. Dar ei sunt așa de hotărâți în acest gând al lor, încât dacă ar fi ridicați la domnie pentru o singură zi o mie de inși și în aceeași zi ar fi cu toții uciși, le-ar urma îndată fără înfricoșare alți o mie, socotind că au avut o moarte bună și fericită aceia care au apucat să se așeze măcar o dată în scaunul domniei. Atâta e de mare pofta de glorie care se găsește și la un neam barbar. Moldovenii sunt mai blânzi de felul lor și nu sunt așa aprigi față de domnii lor; când au apucat să-l ridice pe unul în scaun și să-l primească drept domn, îl slujesc cu credință și îl însoțesc cu iubire, decât doar dacă noul domn nu alunecă cumva spre tiranie și ei se văd disprețuiți de el.»[8]

«... Ar fi de spus aci câte ceva despre căsătoriile românilor, cât de puțin considerâ ei și legăturile căsătoriei și pe cele ale celorlalte alianțe sau rudenii de sânge (...) și tot neamul ucestor voievozi, mai ales din Țara Românească, se ține veșnic de vărsări de sânge și de fapte crude. Căci atunci când unul din ei a ajuns în culmea puterii, ceilalți care au vreo legătură cu el, fie frate sau de alt grad de rudenie – căci numai doar părinții își cruță fiii și fiii pe părinți – fug până la ultimul prin țări străine dacă nu vor să fie uciși.»[9]

Johann SOMMER[10], 1562-1563

«... un popor nespus de doritor de schimbări și de prefaceri (...) nu prea își respectă – după obiceiul acelui popor – legământul căsătoriei sau chiar îl calcă cu îndărătnicie.»[11]

Alessandro GUAGNINI[12], 1563

«... pot să dea oricând carte de despărțenie soțiilor lor, cu cea mai mare îngăduință față de partea potrivnică (...) De altminteri obiceiurile și deprinderile lor sunt îndeobște barbare, cu toate că revendică pentru ei cinstea de a fi mai presus decât toți creștinii.»[13]

Giovan Andrea GROMO[14], 1566-1567

«Puțini dintre ei fac slujbă ostășească printre ostașii călări, cea mai mare parte însă slujesc ca pedestrași. Viața lor e închinată de obicei muncilor câmpenești și are multă asemănare cu slujba ostășească. Între ei sunt mulți hoți și tâlhari de drumul mare (...) Sunt neîngrijiți atât ei, cât și casele lor (...) Au o vitejie înnăscută și rabdă orice osteneală, dar nu au nici o disciplină militară; ei nu se tem de nici o primejdie și sunt foarte cruți.»[15]

Antoni Maria GRAZIANI[16], 1564

«[Românii] nu au legi scrise, ci toate sunt lăsate bunului plac al domnului sau al judecătorului și sunt cârmuiți cu autoritate, potrivit obiceiului îndătinat. Dacă pârâșul jură de trei ori, repetând formula unui jurământ precum că cele ce declară el sunt adevărate, pârâtul este condamnat. De asemenea, dacă datornicul ar afirma, sub prestare de jurământ, că nu trebuie să plătească, i se iartă datoria (atât este de mare credința în legătura jurământului). Dacă cineva a fost jefuit, ceea ce nu rareori obișnuiește să li se întâmple negustorilor, el reclamă ceea ce i s-a luat de la acei pe al căror pământ a suferit paguba și este despăgubit la porunca domnului din contribuția comună a acelui târg sau sat (...) Bărbații desfac adeseori căsătoria pentru cuvintele chiar cele mai neînsemnate, trimițând soției carte de despărțire și plătind visteriei doisprezece denari. Ei urmează mai mult îndeletnicirea războiului decât a păcii (...) Oamenii sunt de felul lor șireți, cu trupul înalt și vârtos și sunt cruzi la război.»[17]

Bartolomeu PAPROCKI[18], 1574

«Oamenii din această țară [Moldova] sunt răi, necredincioși domnilor lor.»[19]

Pierre LESCALOPIER[20], 1574

«Ei [valahii] urăsc foarte tare pe papă și biserica romană și cinstesc pe voievodul lor ca pe Dumnezeu și în toate acțiunile și rugăciunile lor îl pun întotdeauna în frunte. Ei beau peste măsură: primul pahar este în sănătatea lui Dumnezeu, al doilea în sănătatea voievodului, al treilea în a sultanului, al patrulea în sănătatea tuturor bunilor creștini, între care nu ne cuprind și pe noi, al cincilea îl beau pentru pace, iar al șaselea încep să-l închine pentru cei de față, cu mari ceremonii și cu urări de mântuire, sănătate, drum bun și întoarcere bună, de împlinire a dorințelor etc.»[21]

Franco SIVORI[22], 1588

«Adeseori se îmbată, nesocotind acest lucru – după câte am văzut – drept păcat.»[23]

«Muntenii sunt prin firea lor oameni nestatornici, îndrăgind norocul și mai degrabă se lasă pe tânjală fără a se îngriji să deprindă un meșteșug sau să practice vreo artă. (...) Sunt mai curând neinimoși (...) Sunt oameni fără carte și altă învățătură și de aceea foarte închipuiți crezând că nu mai sunt alții pe lume mai mari ca ei și când pot se poartă destul de autoritar.»[24]

«Muntenii sunt oameni foarte atenți la lucruri mărunte; cred în visuri și în prevestiri; nu se îngrijesc prea mult de conștiința lor, deoarece trăiesc mai curând după legea firii decât după religie. Și ca oameni lipsiți de știință de carte și care n-are cine să-i învețe cum trebuie să trăiască creștinește, ei nu socot drept păcat multe lucruri grave sau se prefac și consideră că nu le știu. În schimb sunt foarte grijulii cu posturile mici și mari, astfel că s-ar lăsa mai

bine să moară decât să calce o zi de post, chiar dacă ar fi siliți la acest lucru și de foame și de boli necruțătoare.»[25]

«Sunt un neam care învață repede orice limbă și se găsesc mulți dintre ei care vorbesc patru sau cinci limbi.»[26]

Ferrante CAPECI[27], 1584

«Cât despre deprinderile lor, românii au aici [în Transilvania] nume rău, ca și când toți ar fi tâlhari; încât cine trece printre ei și nu este omorât sau jefuit agață o tăbliță de mulțumire la biserică.»[28]

Giorgio TOMASI[29], 1596-1599

«Pământul lor [al Țării Românești și al Moldovei] este atât de roditor și cere atât de puțină osteneală pentru a fi muncit, încât îi face pe țărani lăsători și leneși.»[30]

Paolo BONNICIO din Malta[31], 1632

«Când domnul intră în stăpânire, vinde îndată toate slujbele țării și drept cumpărători sunt boierii săi mari și mici, și dacă descoperă că sub stăpânirea sa se află vreun fiu al altui domn, nu numai că îl ucide pe acela, dar târpește și tot neamul acelora într-a căror casă ar fi găsit pe acest fiu <de domn>.»[32]

«E obiceiul ca episcopii să dea <hotărâri> de despărțire. Când soții nu mai vor să <stea> împreună, ei oferă atâția bani episcopului până pot cădea la înțelegere, despărțirea făcându-se pe loc și fiecare se poate căsători încă o dată; adică bărbatul să-și ia o altă nevastă și nevasta un alt bărbat; concubinii pot să o țină înainte cât vor, numai să dea o anumită sumă episcopului în postul Paștilor, iar unul care l-ar pune pe un catolic să se boteze din nou în credința schismatică se spune că este iertat de toate păcatele sale (...) Poporul zice – și am auzit și pe preoții lor

spunând – că fiecare se poate mântui după legea sa, dar nu toți vorbesc în acest chip.»[33]

Bartolomeo LOCADELLO[34], 1641

«Și cum țara în sine este bogată de la natură, belșugul ei ar fi crescut și mai mult prin munca oamenilor, dacă dările copleșitoare care se varsă în fiecare an la visterie (...) n-ar răpi acest mijloc <de prosperitate> locuitorilor, care fiind împinși prin aceasta la desperare și uneltiri grosolane și fățișe, doresc – crezând poate că va fi mai bine – să se îndeletnicească cu schimbări de domni, fără să țină seama că, prin schimbarea pe care o doresc, ei își sporesc greutățile și se încarcă, fatal, cu noi cheltuieli ce se fac obișnuit la asemenea schimbări: și deznădejdea dând naștere la nepăsare, ei se dedau unei vieți necumpătate, mâncând și bând.»[35]

Niccolo BARSI[36], 1633 – 1639

«S-ar părea că toți [moldovenii] se nasc cu această aplecare spre hoție.»[37]

«Nu obișnuiesc să se spovedească decât în pragul morții și nu mărturisesc la spovedanie decât că au furat sau au ucis; celelalte fapte nu le socotesc drept păcate (...) când vreunuia nu-i place soția sa, fie că ea este urâtă sau că el nu are tragere de inimă sau dragoste pentru ea, chiar dacă ar avea copil cu ea, atunci ia o vacă și o dăruiește mitropolitului. Acela le dă amândurora voie să se poată căsători de al doilea cu cine le este pe plac – numai să nu fie dintre catolici, care nici ei nu se pot căsători cu acești moldoveni după cum vrem să-i numim. Și să știi cititorule că pe vremea domnilor de odinioară, dacă un moldovean s-ar fi căsătorit cu o catolică sau un catolic s-ar fi însurat cu o moldoveancă, domnul îndată poruncea să i se pună pe cap un cerc de aramă înroșit în foc și deci îl omora în felul acesta.»[38]

Petru Bogdan BAKŠIĆ[39], 1640

«Preoții sunt ignoranți. Oficiază în limba slavonă a Sf. Chiril. Călugării și preoții români citesc și slujesc în limba slavonă, cu slovele Sf. Chiril și nu înțeleg nimic din ceea ce citesc; sunt foarte puțini acei care înțeleg ce citesc.»[40]

«Moldovenii, mai ales aceia care locuiesc la hotare, sunt foarte aplecați spre furt și tâlhărie...»[41]

«Am văzut că atunci când vine cineva pentru vreo pricină, soț contra soției sau soție contra soțului sau chiar paroh contra laic etc., el [episcopul] rezolvă repede pricina, fără a ține seama nici de canoane, nici de concilii sau de autorii care ne învață să judecăm drept. Și pe care-l găsește vinovat, îl bagă imediat la închisoare și-l bate ca pe animale, uneori cu propria lui mână, fără a păzi preceptul care zice „cei care lovesc"... și apoi ia cât vrea ca pedeapsă pentru vina pe care o are. Când vrea să despartă pe o soție de soț și să desfacă legătura căsătoriei, cum se obișnuiește la ei pentru cel mai neînsemnat cuvânt, face mai întâi o învoială cu ei: „Cât dați?" și după ce a făcut mai întâi prețul, dă voie ca un bărbat să-și ia altă soție și o femeie alt soț. De asemeni când cineva vrea să fie hirotonit, se înțelege mai întâi din preț și apoi este hirotonit.»[42]

«Aproape toți trăiesc cu o anumită libertate de conștiință; unii țin mai multe țiitoare și dacă astăzi se întâmplă să fie vreo schimbare, toți își vor părăsi chiar și soțiile luate cu cununie și se vor strămuta în altă țară.»[43]

Paul BEKE[44], 1644

«Iar acum [moldovenii] fiind supuși la plata unui tribut către turci și tătari, au legături comune cu aceștia și au dobândit o pace atât de sigură încât, în orice vreme, fie ziua, fie noaptea, călătorul purcede în cea mai mare siguranță chiar dacă ar fi încărcat cu aur și pietre scumpe și chiar dacă nu ar purta la el nici o armă decât un băț în mână (...) această rodnicie a pământului îi face fără îndoială pe locuitori atât de leneși, ca și cum ar vrea să culeagă <de-a gata> toate roadele pământului fără muncă (...) Românii și

ungurii și unii sași (ca și oamenii de alte națiii <ce locuiesc> aici) se arată mai degrabă a fi barbari decât creștini și ca și cum s-ar deosebi de tătari numai prin limbă și religie.»[45]

«Poporul este incredibil de apăsat de bir (...) Cu toate acestea oamenii sunt atât de veseli, chiar în această sărăcie, încât nu am văzut niciodată asemenea lor la veselie; căci după ce au plătit orișicum dările, de cum s-a ivit o sărbătoare, aleargă împreună la crâșmă pentru a se înveseli împreună (...) Nici un sat sau târg nu are vreun han, ci fiecare casă este loc de găzduire și în aceasta sunt vrednici de laudă moldovenii, că primesc oaspeți fără plată și îi ospătează generos cu bucatele pe care le mănâncă ei înșiși și mai ales pe cel care cunoaște limba stăpânului casei.»[46]

Marco BANDINI[47], 1647-1648

«Chiar dacă moldovenii nu prea au carte, ei își au totuși obiceiurile lor: oamenii când se salută între ei, ca să-și arate respect și dragoste, își sărută unul altuia mâna, fără deosebire de rang, de stare sau de sex. Negreșit că stăpânii nu purced astfel cu slugile sau alți oameni de stare mai joasă, ci își întind mâna în semn de bunăvoință și de favoare spre a fi sărutată. Oamenii de rând când vin înaintea domnului îi sărută și picioarele și la fel fac și supușii față de stăpânii lor sau cei prinși cu vreo vină, când se roagă în genunchi de iertare sau o dobândesc (...) Un om de rang mai mic nu se duce la unul de rang mai mare, ba chiar la unul aproape de-o seamă cu el, fără un mic dar, așa cum face supusul față de domn, fie că aduce un dar mic sau mare, nu importă atâta, numai să nu se înfățișeze cu mâinile goale, spre a-și arăta pornirea binevoitoare din suflet. Moldovenii sunt mai primitori decât muntenii sau ceilalți români (...) călătorul poate umbla prin toată Moldova fără mijloace de drum (...) Numai doar străinul să se poarte liniștit, căci <de nu> capătă mai ușor pumni zdraveni și ciomege decât mâncare. Isteți din fire, vioi, ei se bucură de o minte pătrunzătoare, au aplecare spre furt, sunt ostași foarte răbdători la frig și la arșiță, rabdă de foame și de sete două și trei zile <rămânând> teferi (...) Moldovenii români nu prea sunt apți

la negoț, la cultivarea ogoarelor sau viilor sau la meșteșuguri sau pentru oricare altă muncă; sunt născuți pentru război și pentru furt.»[48]

«Este atât de mare orbirea acestui popor, neștiința și nebunia lui, încât el nu știe mai nimic despre Dumnezeu și despre fericirea cerului (...) Ei impun drept adevăr divin basme bâbești.»[49]

Robert BARGRAVE[50], 1652

«Locuitorii [Dobrogei] sunt atât de leneși încât dacă au destul pentru ziua de astăzi și pentru ei înșiși, lasă altora grija zilei de mâine.»[51]

Conrad Iacob HILDEBRANDT[52], 1656-1658

«Acești români de rând, de condiție servilă, sunt aplecați spre hoție și tâlhărie, de aceea ei sunt pedepsiți aspru în Transilvania și trași de obicei în țeapă astfel că se pot vedea aproape înaintea tuturor orașelor, târgurilor și satelor țării astfel de spectacole îngrozitoare. Față de moartea prin țeapă sau par, ei merg bucuroși la spânzurătoare când sunt osândiți, spunând că și Hristos mântuitorul lor a fost spânzurat pe cruce.»[53]

«Locuitorii Moldovei sunt în cea mai mare parte oameni demni (...) femeile pot fi văzute rar (...) le place mult curățenia. Deși casele lor sunt prost construite, în ele este totuși curat.»[54]

Clas Brorsson RALAMB[55], 1657

«Prin așezarea ei și prin dărnicia naturii, Țara Românească este una din țările cele mai binecuvântate din Europa. Pământul ei este atât de roditor, încât locuitorii n-au nevoie să-și dea multă osteneală pentru a-l cultiva. Partea cea mai bună a țării rămâne însă neatinsă și pustie (...) Locuitorii și mai ales boierii sunt foarte chipeși, politicoși și îndatoritori, dar nu prea

credincioși, căci sunt nestatornici și adesea se răzvrătesc împotriva domnului.»[56]

PAUL de Alep[57], 1653-1657

«Cât despre femeile și fetele lor [ale moldovenilor], ele sunt lipsite cu totul de sfială și de cinste. El <domnul> obosise tăindu-le nasul, făcând cunoscut în mod public <crimele lor> și înecându-le cu miile; <totuși> a rămas neputincios.»[58]

«Cât despre oamenii țării, ei nici nu postesc, nici nu se roagă, nu au nici <un fel de> religie; sunt creștini doar cu numele. Preoții lor sunt cei dintâi care-și încep ziua la crâșmă. E ceea ce am văzut în Țara Moldovei. Cât despre Țara Românească, Domnul să dea viață locuitorilor ei pentru evlavia și cumpătarea lor!»[59]

«[Muntenii] îi iubesc pe străini, nu ca în Țara Moldovei.»[60]

«Să se știe că toți locuitorii din Țara Românească sunt foarte evlavioși și supuși; ei se tem foarte mult de afurisenie, mai ales marii dregători.»[61]

«Să se știe că femeile și tinerele fete din Țara Românească sunt caste, neprihănite și virtuoase.»[62]

EVLIA CELEBI[63], 1656-1666

«Acest vilaiet [Moldova] are stăpâni pe boieri. Aici există atâta dreptate, încât chiar dacă ai purta în public giuvaieruri scumpe, puse pe cap într-o tipsie de aur, nimeni nu ar îndrăzni să se uite la ele. Există o stăpânire în așa fel încât dacă un supus se răscoală, el este tras îndată în țeapă prin coaste, fără iertare; nici nu este lăsat să vorbească. Fiecare sat are judele său și ostașii săi. Nici un om nu tiranizează pe altul. La divanul domnesc se ascultă pricinile și nimeni nu poate face mărturii mincinoase.»[64]

«Clima de aici [Țara Românească] fiind foarte plăcută, sunt foarte mulți bărbați arătoși și femei frumoase (...), dar majoritatea acestora sunt niște sărmane cu moravuri ușoare (...) Ei trăiesc în bune relații cu cei din neamul armenesc; nu le plac însă deloc evreii.»[65]

Philippe LE MASSON DU PONT[66], 1686

«Muntenii și moldovenii sunt bine legați, chipeși, buni ostași (...) Nu sunt lipsiți de agerime, de care dau dovadă când sunt afară din țara lor, găsind acolo oameni care să-i cultive și să-i învețe. Atunci reușesc foarte bine în toate ramurile științei, pe când barbara stăpânire sub care trăiesc de un număr atât de mare de ani a gonit din țara lor toate artele și științele și din această cauză preoții și călugării lor sunt foarte puțin luminați.»[67]

Anton STEPANČIĆ[68], 1688

«Românii sunt iubitori de noutăți, înșelători ca grecii și nerușinați ca țiganii.»[69]

Federigo VETERANI[70], 1688

«Firea acestei populații [din Țara Românească] o găsesc nestatornică, impulsivă și brutală, fiind bine știut că nu există vreun alt mijloc decât forța pentru a-i face să țină ceea ce făgăduiesc și fără de aceasta nu se poate pune pe ei nici un temei.»[71]

Erasmus Heinrich SCHNEIDER von WEISMANTEL[72], 1713

«Această țară [Moldova] are pământul cel mai minunat și mai mănos și nu ar fi mai prejos nici de Ungaria, nici de Podolia, dacă un asemenea pământ ar fi stăpânit de alți locuitori și muncitori mai buni (...) aici nu se duce lipsă de nimic decât de oameni harnici și cinstiți.»[73]

«(...) nu poți găsi la ei [la moldoveni] nici organizare bună, nici armament bun, nici bani, nici conducători și nici subordonați destoinici (...) Așa cum acest neam este aplecat spre toate relele, tot astfel are și o pornire firească sau o îndemânare înnăscută de a-și putea însuși și ceva bun; acestor oameni nu le vine greu să învețe limbi străine și arte, numai să nu le lipsească o îndrumare

bună; din ei poți scoate printr-o disciplină și o îndrumare bună ostași tot așa de însuflețiți și viteji ca în orice alt neam din lume (...) Trebuie să se știe că odinioară au fost deci bărbați viteji, căci ei au apărat destul de mult, sub domnii lor, această țară, au purtat războaie multe și grele (...) fără întrerupere, fără cea mai mică alianță sau cel mai slab ajutor din partea puterilor străine, până când ei, datorită propriei neuniri și neîncrederi, cât și necredinței (căci țineau când cu acesta, când cu acela, unii cu polonii și alții cu turcii) s-au dezbinat atât de rușinos, încât țara a fost prin aceasta sfâșiată și pustiită și ei înșiși s-au făcut supuși și sclavii turcilor.»[74]

«În privința sângelui și a virtuților sunt și nobilii și țăranii tot una, ca și când ar fi fost făuriți pe același calapod.»[75]

«Dar ca să nu se obosească prea mult, țăranul ară în tot timpul anului abia câteva zile și pentru aceasta îi cresc bucate așa de multe încât poate hrăni cu ele 12-15 inși. El nu năzuiește să aibă din cale afară de mult sau măcar de prisos, cu toate că este slobod să semene și o mie de baniște și chiar mai mult (...) Țăranul nu strânge fân sau strânge prea puțin, cu toate că ar putea face o mie de stoguri, căci la munca câmpului, atât la arat, cât și la cosit, se spune că cel care ajunge primul la moară, acela macină mai întâi; totuși ei sunt la fel cu toții și munca este dușmanul lor[76].»[77]

«Așa după cum sunt originea, firea, obiceiurile și moravurile lor, tot astfel este și credința și religia lor, deși ei se socotesc creștini și anume de rit ortodox. Totuși, la oamenii de rând noțiunile despre creștinism nu merg mai departe decât că ei știu că au fost botezați, că ar exista Sfânta Treime, îngerii și satana și că ar fi o viață veșnică și o osândă veșnică. Despre Cuvântul Domnului și despre Biblie nu au nici o cunoștință, iar puținii lor preoți au foarte puține cunoștințe, căci nu știu mai mult decât doar să citească, iar mulți dintre ei nici nu știu să scrie. Ce este o predică nu știe nimeni în toată țara. Popa cântă cântările și psalmii rituali numai din obișnuință, pe lângă popă enoriașii nu sunt în stare nici să înțeleagă bine și nici să tălmăcească cele auzite (...) Ar vrea și ei să se roage, dar nu știu nici o rugăciune, chiar *Tatăl Nostru* îl știu foarte puțini oameni din toată țara. Ei cad doar în genunchi înaintea icoanelor, dimineața și seara, mari și mici și în

loc de rugăciune fac atâtea cruci câte vor (...) Totuși, ca să arate că ei sunt creștini adevărați și că pe deasupra ei mai aparțin singurei religii adevărate, ei se fălesc cu postul și în fapt și postesc foarte mult și aspru (...) iar femeile, măcar că aproape nu știu nimic despre cuvântul lui Dumnezeu, țin totuși morțiș la post și la ceremoniile lor, deși ele se duc puțin – și multe dintre ele chiar deloc – la biserică. Iar fete și flăcăi nu vezi deloc la biserică, decât doar dacă se duc la nunți sau intră de curiozitate, căci nici preotul nu vrea să-i rabde în biserică. Despre păcatele mai ușoare, ei nu cred și nu știu să fie într-adevăr păcate, ci <cred aceasta> numai «despre» cele mortale[78]. Mi-a spus odată un țăran pe când îl îndemnam să se ducă la biserică și să se roage acolo: „Ce să fac eu – erau cuvintele sale – la biserică sau pentru ce să mă rog, căci eu nu am nici un păcat, nu am ucis pe nimeni și nici nu am furat. Soldații voștri însă sunt oameni păcătoși și au de ce să se roage, eu însă nu" (...) În toate acestea ei se țin aproape numai doar de rușii, iar pe noi nu ne socot creștini: pentru că mâncăm carne în zilele lor de post, nu ne facem cruce înaintea icoanelor lor și îndeobște nu urmăm eresurile lor. Tineretul nu se spovedește, ci numai doar cei bătrâni și foarte puțini și dintre aceștia și ei știu că <doar?> botezul și cuminecătura sunt taine bisericești (...) Cu acest creștinism așa de grozav al lor, ei disprețuiesc religiile noastre și sunt așa de îndărătnici că nici nu lasă nicidecum de voie bună să îngropăm pe morții noștri alături de ai lor sau măcar numai în aceleași cimitire, chiar dacă în cele din urmă s-au încredințat și lămurit că eram și noi creștini, măcar că nu țineam posturile lor, în a căror ostentație se mărginea toată religia lor creștină.»[79]

«Toate femeile urmează obiceiul de a nu trece drumul tăind calea unui bărbat, chiar dacă acela ar fi la o depărtare de bătaia unei puști sau dacă ar fi un cerșetor, ci ele stau pe loc până trece, dând ca motiv că sunt datoare să arate bărbaților toată cinstea, respectul și atenția.»[80]

«... în toată țara femeile sunt peste măsură de frumoase (...) acest dar îl au ele din naștere, după cum au și trândăvia. Bărbații muncesc puțin, iar femeile și mai puțin și nu poți avea în toată țara un zilier, în schimb poți avea leneși destui. Tot anul își cos femeile câteva cămăși și basmale și le înfloresc și altminteri nu

fac nimic decât să mai gătească ceva și să deretice și le place mai bine să sufere cu totul de foame decât să muncească și este foarte greu să găsești un servitor, iar fetele nu vor deloc să intre în slujbă, oricât sunt ele de sărace (...) Atât femeile, cât și fetele nu ar face altceva decât să cânte, să joace și să sară.»[81]

«La această viață desfrânată și vicioasă a contribuit mult și reaua creștere dată copiilor, căci părinții îndeobște nu prea își strunesc copiii ca să știe de frică și de vargă. Când sunt mici și numai de câțiva ani nu vor părinții să-i bată, spunând că sunt prea mici și că nu ar înțelege nimic și astfel ar face deci un păcat cel ce i-ar pedepsi. Și dacă se fac mari, atunci părinții înșiși se tem de ei și se plâng că acum sunt prea mari și puternici și de aceea nu pot nici chiar ei să-i silească sau să-i pedepsească. Despre niște școli ale lor nu se știe în toată țara nimic (...) Tineretul crește întocmai ca animalele sălbatice și de aceea află prilejuri destule pentru blestemății și desmăț și chiar ei înșiși între ei trăiesc ca sălbaticii fără a se duce pe la prieteni și pe la rude și fără a-i ține în seamă, a-i cinsti, ajuta sau prețui.»[82]

Anton Maria DEL CHIARO[83], 1718

«Românii au un temperament bun și o constituție bună și de aceea sunt zdraveni și răbdători la oboseală, cu care încă de copii încep a se obișnui.»[84]

«În cei șapte ani cât am stat în Țara Românească, nu-mi amintesc să fi auzit vreodată că ar fi fost pedepsit cineva pentru înjurături, fie de tribunalul domnului, fie de acela al arhiepiscopului, nu știu prin ce fel de nepăsare. Într-un cuvânt, putem spune cu siguranță că unii români sunt stăpâniți de puțină pietate și încă și mai puțină cucernicie. Pe de altă parte sunt foarte grijulii să facă mereu la cruci, când trec prin fața vreunei biserici sau icoane și țin cu atâta strășnicie posturile lor, încât nu vor să audă nici măcar de scutirile canoanelor lor sfinte pentru prilejuri de boală sau de vreo altă nevoie.»[85]

«Românii se mândresc cu o mare curățenie, mai ales în casele lor și, într-adevăr, este o adevărată plăcere să intri în acele odăi în care sunt împrăștiate peste tot tot felul de ierburi mirositoare... care

răspândesc un miros pe cât de plăcut, pe atât de sănătos. Ei resping cu atâta dispreț obiceiul acelor națiuni care țin în odăile lor vase de noapte, încât chiar și în toiul iernii ies din căldura odăii și se duc la umblătoarea ce se află într-un colț îndepărtat al casei, cu primejdia vădită de a se îmbolnăvi, ceea ce se întâmplă adeseori. Nu e mică aversiunea cu care se ridică împotriva obiceiului de a deschide cadavrele sau de a face pe ele anatomie.»[86]

«Românii sunt așadar recunoscători pentru binele ce li se face mai ales din partea străinilor, dar pe de altă parte sunt grozav de răzbunători când sunt jigniți, neputând nici chiar după trecerea îndelungată a timpului (care mistuie totul) să șteargă din amintirea lor nedreptățile <suferite>, fără a fi opriți de faptul că ar fi vorba chiar de rude ale lor.»[87]

«Cât despre neamul românesc în general, e de ajuns să-l cunoști pentru a-ți da seama limpede că românii sunt înzestrați cu foarte multă pricepere și sunt în stare să reușească în orice meserie de care s-ar apuca, numai să o fi învățat. Sunt din fire ageri la călărit, îndemânatici în mânuirea săbiei și a arcului și dacă ar fi instruiți în arta militară ar face bună treabă. Cât despre alte îndeletniciri meșteșugărești, le duc la capăt minunat de bine. Învață tot ce văd și nu este lucru de mână, fie de modă turcească, fie după obiceiul nostru, pe care să nu-l poată imita foarte bine.»[88]

ANONIM turc[89], 1740

«Românii [din Țara Românească] sunt neîncrezători din fire și de aceea nu sunt înclinați spre prietenie. Femeile lor sunt nespus de frumoase și tratate cu mare cinste, astfel că cele mai multe treburi se află în mâinile lor.»[90]

«Moldovenii se aseamănă cu muntenii în privința felului de a lupta. Sunt trădători și violenți, dar și iscusiți la luptă.»[91]

Markos Antonios KATSAITIS[92], 1742

«Bărbații [moldoveni] sunt de asemenea bine făcuți, sănătoși și robuști și sunt foarte curtenitori, amabili și iubitori de străini, ceea ce nu se observă la valahi [*i.e.* munteni].»[93]

Adam CHENOT[94], 1756

«Căldura, frigul şi toate asprimile vremii [românii din Transilvania] le suportă cu atât mai uşor, cu cât se deprind, aşa zicând, din leagăn cu ele (...) Într-adevăr, e de mirare simplicitatea în hrană, în îmbrăcăminte şi în toate lucrurile din casă ale acestui popor. Au corpul vânjos, robust, cărnos, cu temperament sanguinic ori datorită vârstei coleric, fără o aciditate însemnată a umorilor, de aceea nu le pasă mult de primejdii, ameninţări, ba chiar nici de lovituri. Când îi atacă ori îi copleşeşte boala, nu se lasă răpuşi ca saşii, nici nu se sperie ca ei. Şi pricinile bolilor ce le îndură ei le atribuie după credinţa lor religioasă păcatelor săvârşite. Astfel, în comparaţie cu saşii, sunt mai potriviţi pentru vindecare, încât medicul poate aştepta şi obţine de la ei un rezultat mai bun, dacă n-ar fi stăpâniţi de prejudecăţi de neînvins faţă de medici, la care nu recurg niciodată sau numai atunci când totul s-a sfârşit. Şi chiar atunci abia pot fi înduplecaţi să ia alte medicamente decât cele pe care le găsesc pe gustul şi gândul lor (...) Nu poţi aştepta de la ei să ţină dietă şi regim ori abia cu mare greu; aceasta atât din cauza sărăciei, cât şi din a inculturii lor; căci abia ştiu să facă chiar şi fiertura cea mai simplă şi cu atât mai puţin mâncăruri potrivite pentru bolnavi; şi chiar dacă ştiu, nu au vase potrivite; apoi şi posturile lor care sunt foarte dese exclud, cum am spus mai sus, cea mai bună parte a unei alimentaţii raţionale.»[95]

Giovanni Bartolomeo FRONTALI[96], 1764

«Şi cu aceste posturi ale lor, ei cred că sunt mai desăvârşiţi decât toţi şi nu se îngrijesc prea mult de învăţăturile divine. Aceasta este forţa <morală> pe care ei o invocă pentru a dovedi perfecţiunea credinţei lor; într-un cuvânt, în aceasta ei sunt adevăraţi „montanişti"[97], punând aceste posturi nu numai înaintea poruncilor dumnezeieşti, dar chiar şi înaintea celor fireşti, căci dacă vreunul din ei este bolnav, mai bine vrea să moară decât să calce posturile (...) de fapt, ei nu ştiu ce înseamnă să fii creştin şi

din cauza marii neştiinţe a preoţilor lor care sunt din drojdia cea mai de jos din ţară.»[98]

NOTE

[1] Mort în 1503, venețian, doctor în arte și medicină, emisar al Veneției în Moldova în anul 1502.

[2] *Călători* I, p. 149.

[3] Mort după 1534, aflat în Țara Românească, din motive necunoscute, înaintea înscăunării lui Neagoe Basarab (1512-1521).

[4] *Călători* I, pp. 176-177.

[5] Înainte de 1500-după 1550, sas din regiunea Sibiului, secretar al reginei Maria a Ungariei, iar apoi secretar regal și consilier al lui Ferdinand I, emisar al regelui Ungariei la curtea Moldovei.

[6] *Călători* I, p. 196.

[7] 1504-1573, originar din Sebenic, erudit, prepozit al capitlului Transilvaniei, mai apoi arhiepiscop de Strigoniu și vicerege al Ungariei, cunoscător direct al Transilvaniei și indirect al Moldovei și al Țării Românești.

[8] *Călători* I, pp. 406-408.

[9] *Călători* I, pp. 419.

[10] Erudit german originar din Saxonia, aflat pentru câteva luni în slujba lui Despot, domnul Moldovei, în calitate de secretar.

[11] *Călători* II, p. 259.

[12] 1537/38-1614, originar din Verona, mercenar specialist în fortificații în slujba regelui Poloniei, Sigismund August, aflat în Moldova în calitate de participant la expediția lui Albert Laski.

[13] *Călători* II, p. 300.

[14] 1518-după 1567, născut în Bergamo, militar de profesie, în slujba lui Ioan Sigismund Zapolya, principele Transilvaniei.

[15] *Călători* II, pp. 336-337.

[16] 1537-1611, toscan, cunoscut ca auxiliar și biograf al lui Commendone, secretar al papei Sixt al V-lea și episcop de Amelia, apoi nunțiu apostolic la Veneția.

[17] *Călători* II, pp. 382-383.

[18] 1540-1614, autor de broșuri de popularizare și de lucrări cu caracter istoric, călătorește în Moldova în 1572 ca participant la solia Poloniei către Poartă.

[19] *Călători* II, p. 428.

[20] După 1550-după 1597, magistrat al Parlamentului din Paris, traversează Țara Românească și Transilvania îndreptându-se de la Constantinopol către Alba Iulia, în anul 1574.

[21] *Călători* II, p. 429.

[22] 1560?-după 1589, genovez, traversează Țara Românească și Transilvania îndreptându-se de la Constantinopol către Alba Iulia, în anul 1574.

23 *Călători* III, p. 11.
24 *Călători* III, p. 16.
25 *Călători* III, p. 18.
26 *Călători* III, p. 19.
27 1549-1587, iezuit sicilian, rector al Colegiului din Cluj.
28 *Călători* III, p. 100.
29 Mort post 1621, venețian, protonotar apostolic, secretar intim al lui Sigismund Báthory. A locuit la Alba Iulia între 1596 și 1599.
30 *Călători* III, p. 672.
31 Mort după 1632, călugăr minorit, secretar confidențial și duhovnic al domnului Moldovei, Radu Mihnea.
32 *Călători* V, p. 23.
33 *Călători* V, p. 24.
34 Mort după 1643, negustor italian originar din Bergamo, pretendent la tronul Moldovei, la Constantinopol, în calitate de pretins fiu al lui Aron Vodă; se stabilește în Țara Românească, furnizând informații despre relațiile veneto-turce și mediind relațiile româno-venete; ctitor al bisericii catolice din București.
35 *Călători* V, p. 34.
36 Mort după 1640, călugăr italian din Lucca, a traversat de două ori Moldova.
37 *Călători* V, p. 74.
38 *Călători* V, pp. 78-79.
39 Cca 1601-1674, minorit observant din Chiprovat, primul arhiepiscop al Bulgariei, vicar apostolic al celor două Valahii, vizitează Țara Românească de mai multe ori.
40 *Călători* V, p. 205.
41 *Călători* V, p. 225.
42 *Călători* V, p. 244.
43 *Călători* V, p. 269.
44 Mort după 1652, iezuit ungur, paroh al catolicilor din Iași.
45 *Călători* V, pp. 275-276.
46 *Călători* V, p. 279.
47 1593?-1650, prelat născut la Skoplje, franciscan observant, administrator apostolic al Moldovei, arhiepiscop ales de Marcianopol.
48 *Călători* V, pp. 331-332.
49 *Călători* V, p. 343.
50 1628-între 1659 și 1670, fiul cel mai mic al decanului de Canterbury, Isaac Burgrave, călător în Orient.
51 *Călători* V, p. 383.
52 1629-1679, jurist și predicator pomeranian, membru al soliei lui Carol al X-lea Gustav, regele Suediei, în Transilvania și Ucraina (1656).
53 *Călători* V, pp. 585-586.
54 *Călători* V, p. 595.
55 1622-1698, baron și parlamentar suedez, sol al lui Carol al X-lea Gustav la Constantinopol în 1657.

56 *Călători* V, pp. 612-613.
57 1637-1669, călugăr sirian, arhidiacon de Damasc și Alep, secretar și însoțitor al patriarhului Macarie al III-lea al Antiohiei în călătoriile acestuia prin țările române (1653-1657).
58 *Călători* VI, p. 56.
59 *Călători* VI, p. 58.
60 *Călători* VI, p. 106.
61 *Călători* VI, p. 121.
62 *Călători* VI, p. 123.
63 1611-1684?, spahiu, cărturar și călător otoman.
64 *Călători* VI, pp. 486.
65 *Călători* VI, pp. 716-717.
66 *Cca* 1650-*cca* 1735, inginer militar francez în serviciul regelui Poloniei Ioan Sobieski, participant la campaniile acestuia din Moldova.
67 *Călători* VII, pp. 298-299.
68 Episcop de Nicopole din 1677
69 *Călători* VII, p. 458.
70 1650-1695, conte italian, general imperial, comandant al trupelor cantonate în Transilvania.
71 *Călători* VII, p. 476.
72 1688-1749, militar german, locotenent în armata suedeză.
73 *Călători* VIII, pp. 340-341.
74 *Călători* VIII, pp. 347-348.
75 *Călători* VIII, p. 349.
76 *Arbeit* [ist] *seine Feind* <sic>.
77 *Călători* VIII, p. 351.
78 În text *actuale*.
79 *Călători* VIII, pp. 352-355.
80 *Călători* VIII, pp. 357-358.
81 *Călători* VIII, p. 358.
82 *Călători* VIII, p. 359.
83 1669-post 1727, evreu florentin convertit, secretar al domnilor Constantin Brâncoveanu, Ștefan Cantacuzino și Nicolae Mavrocordat.
84 *Călători* VIII, p. 374.
85 *Călători* VIII, p. 375.
86 *Călători* VIII, p. 379.
87 *Călători* VIII, p. 379.
88 *Călători* VIII, p. 380.
89 A ocupat funcția de secretar al cancelariei Hotinului.
90 *Călători* IX, p. 264.
91 *Călători* IX, p. 273.
92 1717-1787, jurist și geograf corfiot.
93 *Călători* IX, p. 287.
94 1721-1789, medic austriac de origine walonă, consilier sanitar imperial în Transilvania.
95 *Călători* IX, p. 376.

[96] 1714-post 1764, minorit conventual bolognez, misionar în Moldova în perioada 1742-1763.

[97] Montanismul este o erezie născută în secolul al II-lea şi care a durat până în cel de-al IV-lea veac; montaniştii erau recunoscuţi, între altele, prin rigorismul excesiv al practicilor religioase, a postului îndeosebi.

[98] *Călători* IX, p. 357.

ANEXĂ

Dimitrie CANTEMIR, *Descriptio Moldaviae*, 1714

«... mărturisesc sincer că, în afară de credinţa ortodoxă şi de ospitalitate, cu greu am putea găsi printre moravurile moldovenilor ce să lăudăm pe bună dreptate. Toate viciile care se întâlnesc la ceilalţi oameni stăpânesc şi pe moldoveni, dacă nu totdeauna în mai mare măsură, cu siguranţă însă nu în mai mică; calităţile lor, dimpotrivă, sunt rare şi, cum sunt lipsiţi atât de o bună învăţătură, cât şi de exerciţiul virtuţilor, cu greu vei găsi un om care să strălucească prin virtuţi faţă de ceilalţi, afară doar dacă l-a ajutat o fericită întâmplare din naştere.»[1]

Trufia şi nestatornicia

«Îngâmfarea le este mamă şi trufia soră... În general sunt îndrăzneţi şi gata de ceartă, totuşi repede se potolesc şi se împacă cu adversarul... Sunt glumeţi şi veseli, iar inima nu o au prea departe de gură, dar aşa cum uită lesne duşmăniile, tot astfel nu păstrează prea mult prieteniile.»[2]

Beţia

«De beţie nici nu se dau în lături, nici nu se prăpădesc după ea; plăcerea lor cea mai mare este totuşi să întindă mese...»[3]

Curajul şi inconsecvenţa

«... La primul atac se arată totdeauna foarte aprigi, la al doilea mai moi, respinşi şi de astă dată, rareori îndrăznesc să atace şi a treia oară... Cu învinşii sunt când blânzi, când cruzi, după cum îi îndeamnă firea lor nestatornică (...) Nu cunosc nici

un fel de măsură: când le merge bine se îngâmfă; când le merge rău se descurajează. La prima vedere nimic nu li se pare greu; dacă se ivește cea mai mică greutate, se tulbură, nu știu ce să facă și, în sfârșit, dacă văd că încercările lor sunt zadarnice, sunt cuprinși de căință, târzie însă, de ce-au făcut...»[4]

Ignoranța și disprețul față de cunoaștere

«Pe de altă parte, moldovenii nu numai că nu iubesc învățătura, dar aproape toți o urăsc. Nici măcar numele științelor și artelor nu le sunt cunoscute. Ei cred că învățații nu pot fi cu mintea întreagă în așa măsură încât, atunci când vor să laude știința cuiva, spun că a ajuns nebun de prea multă învățătură...»[5]

Comportamentul femeilor

«Boieroaicele sunt frumoase într-adevăr, dar cu mult mai prejos în frumusețe decât femeile din popor; acestea le întrec în frumusețe, dar de cele mai multe ori sunt ușuratice și pline de năravuri din cele mai rușinoase. Unele beau bine când sunt între pereții casei lor, dar în public rareori vei vedea o femeie beată...»[6]

Fatalismul și atitudinea față de străini

«De cele sfinte puțin se îngrijesc. Cei mai mulți dintre ei – și poporul de jos aproape în întregime – cred că fiecărui om i-a fost de mai înainte scrisă de Dumnezeu ziua morții și că nimeni nu poate să moară, nici să piară în război, dacă sorocul nu i s-a împlinit; aceasta le dă atâta curaj, încât uneori se reped ca turbații asupra dușmanului, convinși că a omorî sau a prăda un turc, un scit [i.e. tătar] și un evreu nu este nici un păcat și cu atât mai puțin moarte de om.»[7]

Hoția

«Cei care sunt mai în apropierea tătarilor fac dese furturi și tâlhării ...»[8]

Comportamentul sexual

«Adulterele sunt rare la ei, dar tinerii socotesc că nu e de rușine, ci de laudă, ca, până se căsătoresc, să facă dragoste într-ascuns, ca și cum ar fi dezlegați de orice legi (...) Totuși trebuie să fie lăudată și ridicată tot timpul în slăvi ospitalitatea pe care o arată străinilor și drumeților.»[9]

Lenea

«... dintre toți lucrătorii de pământ, câți sunt în lume, cei mai nenorociți sunt țăranii moldoveni, dacă bogăția roadelor pământului nu i-ar scoate din sărăcie oarecum fără voia lor. Sunt foarte leneși, silnici la muncă, ară puțin, seamănă puțin, dar recoltează mult. Nu se îngrijesc să aibă atât cât ar putea dobândi cu muncile lor, ci se mulțumesc să-și pună în hambar doar atât cât le ajunge de hrană pentru un an sau, cum zic ei de obicei, până la pâinea cea nouă...»[10]

NOTE

[1] Dimitrie CANTEMIR, *Descrierea Moldovei*, traducere de Gh. Guțu, Editura Academiei, București, 1973, p. 309.
[2] IBIDEM, *loc.cit.*
[3] IBIDEM, *loc.cit.*
[4] IBIDEM, p. 311.
[5] IBIDEM, *loc.cit.*
[6] IBIDEM, *loc.cit.*
[7] IBIDEM, p. 313.
[8] IBIDEM, p. 313.
[9] IBIDEM, *loc.cit.*
[10] IBIDEM, p. 301.

Daniel BARBU

ETICA ORTODOXĂ ŞI «SPIRITUL» ROMÂNESC

Parafraza de tip weberian ce dă titlu acestui studiu nu este nici inocentă şi nici parodică. Dacă un «spirit» colectiv al românilor nu există ca atare, pot fi în schimb surprinse, în societatea românească de ieri şi de astăzi, anumite comportamente recurente cu vocaţie identitară, ca şi un număr de atitudini relativ invariabile faţă de muncă, timp ori dreptate. În al doilea rând, Ortodoxia – înţeleasă mai puţin ca patrimoniu dogmatic, cât ca instanţă de producere şi reproducere a legăturii comunitare – pare să constituie un fel de «capital social» al românilor, caracterizat de o etică a conformismului politic şi a dependenţei faţă de autoritate şi, cu precădere, faţă de statul-naţiune. În cazul românilor, apartenenţa etnică şi cea religioasă sunt oarecum inseparabile, nu numai din perspectivă istorică, dar şi pe plan politic. Aceste apartenenţe au rămas inseparabile mai ales datorită felului în care au fost convocate şi ţinute împreună de către statul naţional. De aceea, modul în care etica ortodoxă participă la definirea unui *ethos* românesc constituie un şantier de cercetare capabil să ocupe o poziţie strategică în câmpul intelectual.

Organizarea acestui şantier nu se întemeiază, aşa cum s-ar putea crede la prima vedere, pe metode de ordin strict istoric. Investigaţiile nu se grupează în jurul punctului de plecare, arhaic prin procedee şi limbă, al unei evoluţii a raporturilor dintre etica ortodoxă şi «spiritul» românesc la care, secol după secol, s-ar fi adăugat elemente noi, altele s-ar fi modificat şi reformulat ori ar fi fost condamnate la o inevitabilă dispariţie. Deşi risipite pe o plajă cuprinsă între veacurile al XVI-lea şi al XX-lea, textele pe care se sprijină aceste constatări nu schiţează cel dintâi pas al

unei posibile istorii a practicilor sociale românești generate sau influențate de Ortodoxie. Enunțurile cuprinse în aceste texte nu au un caracter istoric decât în virtutea faptului că redactarea lor precede, însoțește și prelungește momentul marilor raționalizări etice și juridice ale epocii moderne. Constituțiile, codurile de drept și occidentalizarea formelor vieții publice potrivit riturilor laice ale vârstei democratice nu au dislocuit practicile sociale constitutive, îngropate în comportamentele și atitudinile unei majorități ce se încăpățânează să rămână rurală, ci au interzis punerea lor în discurs ori le-au rostit în conformitate cu o strategie de marginalizare, condamnare și excludere. De aceea, a fost necesară o secțiune arheologică în profunzimea acestor practici, pentru a surprinde atât stratul cel mai adânc al unor raporturi enunțate fără complexul modernității și al europeenității, cât și logica potrivit căreia ultimele depuneri politice ale «spiritului» românesc depind încă de o etică înrădăcinată în Ortodoxie.

«Munca este dușmanul lor»

Se pare că se putea trăi destul de bine altădată în țările române. Cu o singură condiție: să plouă la timp, iar vremea să fie îndurătoare cu oamenii și cu recoltele. Un raport prezentat de boierii munteni la St. Petersburg, în anul 1770, enumera abundența «productelor pământului»:

> «oi, boi, rimători, unt, său, cașcaval, lînă oilor, miere, sare, vin, grîu, meiu, orz, ovăs, porumb, pești, cînepă, in, păcură, tutun, saftianuri, cherestea... rachiu din poame»[1].

La începutul aceluiași secol, un observator german confirmase deja, nu fără o oarecare invidie, incontestabila generozitate a solului:

> «Această țară [Moldova] are pământul cel mai minunat și mai mănos și nu ar fi mai prejos nici de Ungaria, nici de Podolia, dacă un asemenea pământ ar fi stăpânit de alți locuitori și muncitori mai buni (...) aici nu se duce lipsă de nimic decât de oameni harnici și cinstiți.»[2]

S-ar spune că motivul principal pentru care pământul românesc nu reușea întotdeauna să dea măsura fertilității și productivității sale îl constituiau românii înșiși, din moment ce, așa cum remarca același martor, «munca este dușmanul lor»[3][4].

Oricât de întemeiată ar fi fost o asemenea remarcă, nu trebuie uitat că timpul natural a fost, fără nici o îndoială, marele contratimp al civilizației tradiționale românești, un fel de *memento mori* al sensibilității colective. Toate proiectele, toate eforturile, toate strădaniile se prăbușeau sub povara unei recolte proaste. În Țara Românească și Moldova, în intervalul 1711-1821, de exemplu, 23 de ani au fost buni pentru agricultură și creșterea animalelor, respectiv 20%, 34 au fost mediocri, ceea ce înseamnă 30%, iar 53 s-au dovedit proști sau chiar dezastruoși, adică 50%[5]. Doar un an din cinci aducea țării atât de dorita «odihnă», termen prin care sursele epocii desemnează unanim pacea socială întemeiată pe stabilitatea economiei rurale.

Pentru moldoveni, probabil mai înclinați să generalizeze experiența trăită, acest contratimp stă scris în firea lucrurilor. Nenorocirile aduse de timpul natural au un rost pedagogic, dacă nu chiar teologic, acela de a evidenția limitele condiției umane. Foametea și epidemiile ce-o însoțesc deseori ar fi date de Dumnezeu «pentru ca omul, oricât de mare ar fi, să nu se mândrească și să-și amintească că nu e decât praf, cenușă și vierme»[6].

În ochii muntenilor, sensibili mai ales la dimensiunea individuală a experienței istoriei, calamitățile naturale sunt răsplata directă a păcatului personal sau colectiv. Un testament din 1719 mărturisește, de pildă, teroarea resimțită de marele stolnic Matei Cretulescu în fața «urgiei dumnezeiești ce lăcuește de câțva ani într-acest ticălos pământ, pentru mulțimea păcatelor noastre... nu numai cu robii, flămânzii, călcări de oști, seacet păgubitoare, pribegii, ci, peste toate acestea, cu îngroziréa ciumei»[7].

Dacă, dimpotrivă, se înregistra o «îndestulare a rodurilor pământului», dacă «eftinătate era la mărfuri și la dobitoace», atunci erau imediat uitate asprimea împozitelor și cruzimea războaielor, iar oamenii socoteau că trăiesc «un veac fericit», o

epocă «care pot zice că nu va mai fi niciodată», cum a părut la un moment dat să fie cea a domniei lui Alexandru Ipsilanti în Țara Românească[8].

În memoria colectivă, principele cel bun rămâne acela a cărui stăpânire a fost marcată de un șir de recolte bogate. Antioh Cantemir a domnit în Moldova (1695-1700) în mijlocul unei boierimi ostile[9], ceea ce nu l-a împiedicat să dăinuie în amintirea majorității ca un exemplu de *domn bun*:

> «și păre tuturor rău de dînsul, și-l pomenie de domnu bun, pînă în dzua de astădzii, că ave năroc la toate bucateli, de să făcea în dzileli lui»[10].

Timpul muncii curgea deci la țară sub forma *norocului la bucate*. Cum se desfășura același timp al muncii în mediul elitei? Să privim o clipă portretul lui Iordache Crețulescu, ginerele lui Brâncoveanu și mare vornic în Țara Românească din 1719 până la moarte, în 1746:

> «La vederea lui se părea a fi prost, tăcut; prea puțin vorbia, și mai nici odată nu intra în glume; iubitor de biserică: vara, iarna, ploae, zăpadă, ger, el trebuia să meargă la biserică de la ortros în toate zilele; mită, pentru ori ce treabă ar fi putut face, nu lua; lîngă aceasta, prea scump la cheltuiala casei era, și prost îmbrăcate slugile lui; bani împrumut nici cum nu da, măcar cu întreit preț de zăloage... El nici o dată nu s-a amestecat a pîrî pe vr-un domn (avea a lui parimie, de zicea: „cine va fi rînduit de la Dumnezeu, să vie sănătos; pe care-l va scoate, să umble sănătos"). Era drept judecător, nefățarnic; nici însuși Domnilor nu le făcea colachii, ci totdeauna vorbia drept, fără sfială. Cu acestea și cu toată acea după vedere a lui proastă, toți Domnii, nu numai că nu stricau judecățile cele hotărîte de dînsul, ci încă și se temeau de el. Toți boierii îl aveau în evlavie; puțini care nu-l iubiau, și aceia se rușinau de el cînd îl vedeau. La casa lui petrecea cu

> soția sa, cu fiii, cu nurorile, și prea puțini dintr-acei mai mici, deosebiți prieteni ai casei sale; el nici odată nu vorbia în casa sa de ori-ce din cele ce se întîmplau la Curte, sau de casele altora; nici odată din București nu ieșia, să meargă la satele lui... Trupul lui s-a îngropat la Mitropolie în București, unde s-a adunat tot norodul Bucureștilor, cu femeile și cu copiii lor; încă și țeranii ce se întîmplase veniți de la sate, plîngîndu-l toți cu glas mare, zicînd că a murit tatăl lor și stîlpul Țării Românești.»[11].

Deși vlăstar al unui vechi neam de boieri de țară, Iordache Crețulescu n-a părăsit niciodată capitala pentru a-și vizita numeroasele sale domenii. Simplu la înfățișare, taciturn și modest, drept, incoruptibil și auster, cinstit, cumpătat și sobru, evitând luxul în ciuda uriașei sale averi – pe care nu a moștenit-o, fiind «scăpătat» în tinerețe, ci a câștigat-o în slujba Domniei[12] –, evlavios ca nici unul dintre contemporanii săi, refuzând să discute în particular despre treburile publice, marele vornic i-a slujit fără entuziasm, partinire sau servilism pe toți principii care s-au succedat pe tronul Țării Românești în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. S-a dus părintele, stâlpul și sprijinul patriei, ni se spune că ar fi exclamat într-un glas mulțimea la moartea lui.

Într-adevăr, un tată de temut. Aproape un mare burghez de formație calvinistă. De fapt, probabil că Iordache Crețulescu este, în istoria românească, cel dintâi înalt funcționar de stat în accepțiunea modernă a termenului. O excepție, pentru moment, de vreme ce a fost mult mai modern și burghez decât statul pe care l-a servit. De asemenea, avem de-a face cu un om singur, care s-a sustras din principiu rețelelor după care se organizau solidaritățile sociale și politice ale epocii sale. Fără legături de sociabilitate cu cei din lumea sa, fără să-i cunoască pe țăranii care asudau pe moșiile sale pentru ca el să-și poată permite luxul de a fi drept, imparțial, izolat, lipsit de patimi și de vicii. Un om care nu și-a căutat prieteni de seama sa, petrecându-și demonstrativ viața între slujbă, biserică și cămin. Un devotat al muncii, un partizan – primul de care avem cunoștință într-o societate politică întemeiată pe rumoare, bârfă, intrigă și schimbul de daruri – al

vieții private, al vieții retrase în intimitatea familiei. O persoană care a știut să se folosească de privirile celorlalți, să le atragă asupra lui prin gesturi exemplare, să-și calculeze aparițiile și absențele, să alterneze tăcerile și «vorba fără sfială» în vederea obținerii unui profit politic maxim. Un politician care-și programează cariera. Un om de stat. Căci timpul sustras ciclului natural va aparține, de acum înainte, statului, va fi un timp al statului, un timp civil, uniform și constrângător, un timp al funcționarului.

Principele, ca figură vie a statului în astfel în posesie segmentul temporal eliberat de muncile câmpului și dezlegat de glie. Numai că acest timp câștigat pe seama naturii și iraționalului nu este hărăzit odihnei, ci este, la rândul său, un timp al muncii, dar al muncii în serviciul statului.

«Folosul patriei»[13] va trebui să treacă înaintea intereselor fiecăruia, a libertăților și privilegiilor de sorginte medievală. Iar bunăstarea patriei se confundă în practică cu binele principelui, alcătuind împreună «folosul domniei și al țării»[14]. Mai este oare nevoie să repetăm că statul este sinonim cu domnia? Ideea «folosului de obște»[15] era nu atât o inovație a gândirii românești din epoca crizei de conștiință sau o trezire a spiritului civic al elitei, cât o recuperare eruditâ, prin intermediul lecturilor istorice și a receptării dreptului imperial, a unui fragment de ideologie politică bizantină. Noutatea consta totuși în faptul că ideea binelui comun a fost un produs al scrisului. Mediat de *scriere*, acest fenomen de recuperare s-a aflat într-o situație de răsturnare dialectică. Căci, în loc să consolideze solidaritățile tradiționale, legitimate de moștenirea Bizanțului, «raționalismul ortodox» – care îmbracă, pentru această ocazie, veșmintele unui «umanism civic»[16] – se străduie să le înlocuiască cu figura statului monarhic de tip administrativ.

Dacă există unele societăți lipsite de istorie, statele însă nu se pot descurca fără ea. În a doua jumătate a secolului al XVII-lea apar în chip firesc, însoțind procesul de constituire a unui timp al statului, primele preocupări istoriografice de natură sistematică, alături de rudimentele profesiei istoricului: A «face istorie» apărea, în ochii elitei, ca un mod de a supraveghea oarecum și, după caz, de a amenda pentru posteritate timpul statului. În schimb, interesul pentru istorie manifestat de unii principi era un

gen de eu rațional de luare în stăpânire, prin intermediul cronicilor oficiale, a privilegiului de exemplaritate pe care-l conferise până atunci, pe căi cu totul iraționale, doar memoria colectivă. Această intrare în scenă a scrisului istoric, a reflecției asupra duratei este tonul aproape clasic al unei crize de conștiință[17].

La cumpăna secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, statul apare încă nu numai ca o expresie temporală și personalizată într-un moment o unei realități ecleziologice locale. Statul începe să devină, pentru elita românească a epocii de criză, forma supremă de agregare socială. Acest proces de devenire avea însă în față două obstacole majore: drepturile colective ale clasei politice privilegiate și drepturile subiective care se iveau în sânul stării a treia.

Statul administrativ, oricât de plăpânde i-ar fi fost mijloacele și ambițiile, trebuia să-și măsoare mai întâi forțele cu independența boierimii de moșie. De aceea, nu vechimea familiei și întinderea domeniilor, ci funcțiile îndeplinite la Curte și în administrație vor fi atât singurul criteriu oficial al condiției nobile, cât și drumul cel mai drept spre promovare socială. După reformele lui Constantin Mavrocordat, mai ales, boierimea va fi «de robă», de dregătorie sau nu va fi deloc.

În schimb, individualismul burghez și puterea capitalului privat sunt încă foarte departe de a constitui o piedică reală în calea statului monarhic-administrativ. Cu atât mai mult cu cât, în vechea civilizație românească, exista tendința sistematică de a face uitată originea negustorească a unor mari averi prin investirea acestora în cumpărarea de moșii[18] și de funcții publice. De la un anumit avut în sus, burghezul se transformă în mod necesar în gentilom, deci în dregător. Și dacă, din întâmplare, era grec convertit, asemeni unui Gheorghe Botezatul din București la 1726, el își plasa capitalul comercial în cea mai scumpă bucată de pământ ce putea fi obținută cu bani: un loc de mormânt în catedrala mitropolitană[19].

În ciuda eforturilor de a o face respectabilă prin reciclare funciară, bogăția burghezului trezește totuși teamă. Căci nu este rodul pământului, darul timpului natural. De aceea, pare nemeritată, parazitară, nedreaptă, adunată pe socoteala muncii celorlalți. Reacțiile critice vor veni, în principal, din două direcții.

Mai întîi din tabăra foarte selectă pe care am putea-o numi a teoreticienilor statului monarhic. Statul înțelege, prin persoana șefului său, să păstreze monopolul timpului-obiect, al timpului măsurat în ore și cântărit în bani. Mai mult, pare a fi în interesul statului ca exploatarea timpului să rămână unitară, ca timpul să nu se stratifice, să nu se disperseze într-o pluralitate de timpuri colective. Statul pretinde să organizeze atitudinile față de timp și comportamentele înscrise în timp. La nevoie, s-ar putea chiar accepta existența timpului-marfă, dar numai în folosul principelui. «Dând bani la vreme potrivită, cumpărăm speranțe» scria Nicolae Mavrocordat în *Enchiridion*, manualul său despre moravuri și bune-purtări[20]. A investi în viitor, a face comerț cu timpul era, în secolul al XIII-lea occidental, după *Tabula exemplorum*[21], păcatul cămătarilor. Pentru veacul al XVIII-lea românesc este însă vorba despre un sfat înțelept, o virtute politică și un privilegiu al principilor. Iar, dintre aceștia, cel mai abil în negoțul cu speranțe a fost Constantin Brâncoveanu.

Brâncoveanu a guvernat Țara Românească ca pe o întreprindere care trebuie să-i aducă venituri în schimbul unor cheltuieli minime. Principele, îi scrie la 24 iunie 1703 Constantin Cantacuzino lui David Corbea, «nu dă doi bani, iar țara se prăpădește, de care ce să zicem, de stă măria sa tot la cest nărav, numai să-și caute dobînda sa»[22]. Potrivit unei alte scrisori, din 22 octombrie 1705, a aceluiași stolnic, principiul de guvernare pus în practică de Domn ar putea fi tradus prin formula «bani și tarăși bani»[23]. Politica sa: a investi totul și cu orice preț, a înregistra profituri de pretutindeni și de pe urma tuturor. Nu ezită să împrumute sume considerabile detestatei administrații imperiale din Transilvania[24] ori sașilor din Brașov[25]. Acordă subvenții și bani cu dobândă propriilor săi competitori și adversari politici din Constantinopol. Nicolae Mavrocordat[26] și Mihai Racoviță[27]. Se creditează, ca o supremă ingeniozitate fiscală, pe el însuși, adică Domnia, atunci când avansează boierilor echivalentul impozitelor pe care aceștia le datorau visteriei[28]. A distribui fonduri și a împrumuta bani cu dobândă era, de cele mai multe ori, un act motivat de un calcul politic.

Puterea este o marfă. Cea mai scumpă. Dar și cel mai bun plasament, cel puțin pentru cineva care vrea să devină sau să

rămână principe. Oricum, tehnica financiar-politică dusă la desăvârșire de Constantin Brâncoveanu se va bucura de un larg succes.

Boierii, ierarhii și negustorii i-au concurat pe domnii veacului al XVIII-lea în iscusința de a negocia cu timpul, în camătă, în priceperea de a face să circule capitalul și în dezvoltarea relațiilor de credit[29]. Dar, angajându-se pe acest teren, ei amenințau să uzurpe drepturile statului monarhic-administrativ. Numai funcționarul perfect, incomparabilul Iordache Crețulescu a înțeles acest lucru, din moment ce s-a remarcat în ochii contemporanilor și prin insolitul refuz de a da bani cu împrumut, chiar dacă garanțiile depășeau de trei ori valoarea sumei!

Capitalul privat ce nu era rulat în folosul domniei nu putea fi deci bine văzut de către un teoretician al statului monarhic de talia lui Dimitrie Cantemir. Pentru el, timpul muncii măsurat de orologiul public, «arătarea ciasurilor în turle» însemna, fără greș, «în toată vremea nepărăsită pofta și strînsoarea avuții»[30], vizualiza păcatul lăcomiei căruia toți muritorii sunt înclinați să cadă[31]. Aparent, nu ar fi vorba aici decât despre resentimentele unui pretendent sărac care și-a vândut lui Brâncoveanu speranțele de viitor, adică a renunțat să mai revendice domnia Moldovei în schimbul unei subvenții[32]. În realitate, suntem martorii unei reacții împotriva timpului muncii, a timpului cântărit în bani, timp ce tinde, pe de o parte, să scape de sub controlul unui stat ce abia își clarifica vocația administrativă, iar, pe de altă parte, să surpe, prin individualismul și libera inițiativă ce-i sunt teoretic asociate, temeliile unui regim monarhic tradițional, ce nu-și putea raporta veniturile decât la pământ și la volumul muncii țărănești.

Deocamdată, două sunt orizonturile temporale a căror legitimitate și relativă autonomie nu sunt puse în discuție: timpul natural și cel supranatural. În 1780, la porunca lui Alexandru Ipsilanti, era codificat un obicei ce pare să fi fost deja venerabil: este interzisă chemarea în fața justiției, preoum și perceperea dărilor în sezonul însămânțărilor (luna aprilie), în vremea secerișului (iulie) și la culesul viilor (15 septembrie-15 octombrie); de asemenea, în cele douăsprezece zile de la Crăciun la Bobotează și în cele două săptămâni ce încadrează sărbătoarea

Paștelui, cea mare și cea luminată[33]. Principele își declină competența în fața secerișului și a postului. Timpul care rămâne trebuie să fie supus autorității statului.

Ce se întâmplă însă cu timpul negustorului, cu timpul muncii profesional-burgheze suscitat de orologiu la sfârșitul evului mediu occidental[34]? El se iveste, în cele din urmă, ignorat de stat și proscris de Biserică, la marginea societății românești a veacului al XVIII-lea. Timpul muncii comercianților și artizanilor se afirmă ca un timp individual. Cu acest titlu, el poate fi asimilat, prin intermediul impozitelor și corporațiilor organizate și controlate de domnie, de către timpul statului. Cu atât mai mult cu cât se înregistrau cu relativă frecvență situațiile în care meșteșugarii erau simultan și țărani, adesea chiar în orașe. Statul monarhic-administrativ este pregătit să digere cu ușurință indivizii, cazurile izolate. Stările, libertățile colective pe care societatea le naște sau le obține sunt cele care-i creează dificultăți. Nu este deloc surprinzător, dintr-o asemenea perspectivă, să-l vedem pe Brâncoveanu dizolvând autonomia administrativă, de origine medievală, a bucureștenilor și supunând orașul unui regim de ordonanțe domnești[35]. Un timp, un domn, un stat. Starea a treia trebuie disciplinată, chemată la ordine.

Cel de-al doilea critic potențial al timpului profesional-burghez a fost, firește, Biserica. Elitele ecleziastice realizează destul de devreme că nu este posibil ca cineva să trăiască simultan în mai multe orizonturi temporale, nearticulate ierarhic, așa cum se întâmpla cu timpul natural și cel supranatural, ci dispuse orizontal și discontinuu. Nimeni nu poate traversa, cu o loialitate egală, mai multe timpuri aflate în dispersie: natural, supranatural, al statului, profesional etc. De acum, timpul care nu mai aparține Bisericii se organizează pe socoteala, sau chiar împotriva ei. Biserica pierde definitiv acel timp care nu-i este consacrat ori subordonat. Iar procesul nu este nicidecum tautologic. Timpul muncii, timpul eficienței, timpul profitului nu mai cunosc răstimpuri de sărbătoare și de reculegere. Afacerile și banii nu se odihnesc niciodată. Să ascultăm deci reacția lui Antim Ivireanul: «semeți și tari de cap» negustorii și meșteșugarii nici nu se gândesc să mai respecte măcar timpul liturgic și să se supună «dreptății și poruncii bisericești», ci lucrează duminica și își țin deschise prăvăliile, vând și cumpără de la creștini și de la turci în praznicele cele mari ale Domnului și ale Maicii Sale, disprețuiesc zilele de pomenire ale sfinților[36].

Luările de poziție ale reprezentanților autorizați ai Bisericii împotriva a ceea ce același mitropolit numea «nesimțirea cea mare a oamenilor acestui veac»[37] au fost violente și complexe. Prin texte și imagini a fost pusă sub acuzație cauza cea mai vizibilă a acestei prăbușiri a sensibilității religioase: acumularea de avere, considerată a fi contrară demnității persoanei și vocației creștinului.

Bogăția nemăsurată apare, într-o perioadă de criză și de pulsație a valorilor, drept un fenomen neliniștitor, un semn al complicității vinovate cu vremurile de cumpănă. Este adevărat că tradiția, prin glasul mitropolitului Varlaam al Moldovei, distingea avuția din nedreptate, dintr-apucare, din pără, din giurământuri strâmbe, din camete, din furtișaguri, dintr-asupreale» de cea câștigată prin «agonisită direaptă»; numai că atrăgea atenția «ce și aceasta să cade să o cheltuiască bine, că și-aceia iaste o diregătorie dată de la Dumnedzău. Pentr-ace să nu o aibi a ta, ce a lui Dumnedzău. Să nu o cheltuiești pre sațiul lumiei aceștia, pre mândrii, pre beții, pre curvii, pre uciderі și pre alte cheltuieali reale, ce o cheltuiaște pre besearecі, pre rugători, pre neputearnici, pre săraci»[38]. A fi bogat este, prin urmare, o condiție ce trebuie trăită ca o misiune, ca o «diregătorie», ca un împrumut divin menit să fie restituit cu o dobândă spirituală (edificarea de biserici, daruri pentru cler, ajutorarea celor sărmani).

Dar contemporanii lui Brâncoveanu – care, ni se spune, «avea o lăcomie mare peste măsură»[39] – nu-și mai fac nici o iluzie în ceea ce privește natura bogăției, a oricărei avuții. Cine, dintre cei puternici, începând chiar cu domnii[40], nu practica camăta și dobânzile excesive, care boier, cu excepția lui Iordache Cantacuzino, era străin de «pără» și de «giurământuri strâmbe»? Antim Ivireanul, adresându-se principelui, boierilor și negustorilor fruntași în calitate de mitropolit al țării, nu se sfiește să dezvăluie că «mâncăm carnea și munca fratelui nostru creștinului, și i bem sîngele și sudoarea feței lui cu lăcomiile și cu nesațiul ce avem»[41], declarând, fără să-și menajeze auditoriul, că milosteniile și darurile către Biserică nu sunt în măsură să răscumpere

câștigul, care este «mamonul nedreptății», adică nedrept prin însăși natura sa[42].

În ochii Ortodoxiei, singura muncă legitimă este cea care se ferește cu grijă să depășească granițele economiei naturale. Cu adevărat acceptabilă pentru Biserică nu este decât munca țăranului și numai în măsura în care nu este nici capabilă și nici dispusă să genereze profit. Muncile câmpului reprezintă singura activitate «dreaptă» atâta vreme cât nu sunt decât o formă de «noroc», adică de înscriere în ciclul natural și de supunere față de voința divină.

Politica iertării

În comunitățile creștine, iertarea este, prin excelență, o virtute. Ce se întâmplă însă atunci când aceasta devine un principiu ordonator al raporturilor sociale și o tehnologie de regenerare a elitelor politice? Creștinul este înclinat, ba chiar obligat prin natura credinței sale, să ierte nedreptățile pe care le suferă. Sau, mai precis, pentru creștin nici nu există nedreptăți în sine, ci doar persoane care comit fapte nedrepte, persoane pe care el se cuvine să le ierte, atât din vocație, cât și din convingerea că «nimeni nu este fără de păcat» și că trebuie să ierte pentru a fi, la rândul său iertat, că va fi iertat exact în măsura în care el însuși este capabil de iertare.

Dar este oare potrivit ca suveranul să ierte abuzurile pe care le constată ori ca societatea să le absolve pe cele cărora le cade victimă sau la care este martoră? Nu putem socoti, în acest caz, că iertarea este mai curând un viciu decât o virtute? Figurează oare iertarea în catalogul virtuților civice, se numără ea printre calitățile supusului virtuos sau ale bunului principe?

Este oare nimerit ca iertarea să devină o regulă a vieții publice? În societățile organizate, separarea instituțională, indiferent de eventualul caracter arbitrar al acestei operații, dintre domeniul legii și cel al fără-de-legii mai poate lăsa iertării un spațiu public de acțiune?

Un posibil răspuns la toate aceste întrebări îl datorăm unui martor anonim[43] care a reconstituit următorul dialog, ce ar fi avut

loc în vara anului 1695 în fața Divanului domnesc, între Constantin Brâncoveanu, Domn al Țării Românești și clucerul Constantin Știrbei, al șaselea demnitar al țării în ordinea importanței:

«Și au zis Domnul: Cluceriu, când te-am trimis în țară cu slujbe, fiind cu boerie, dreptate am poruncit să faci, au nedreptate și jafuri?

El zise: Ba dreptate ai poruncit, Măriea ta să fac. Și începu a să îndrepta din cuvinte;

Iară Domnul zise: Dar acestea ce sînt? Și scoase hârtioarăle cu iscălitura lui [...].

[Clucerul] începu a zice că pentru cheltueala căii și a feciorilor au făcut. Și un covor și niște tipsii și tingiri ce au fost luat mită de au făcut nedreptate săracilor, zicea că le-au dăruit mănăstirii Strehaii.

Domnul zise: Auziți boieri, cu jafuri și cu nedreptăți face pomene [...] Dar până când aceste jafuri să le faci, cliucere Costandine? Că de nimică eu te-am rădicat și te-am făcut slugeriu mare, comis mare și cliuceriu mare, al 6 <-lea> scaun al Divanului și te-am miluit și te-am ținut credincios. Ai luat județul Dâmbovița, l-ai prădat de n-au rămas ca un sat; l-am luat acela și ți-am dat Teleormanul și mai rău l-ai făcut. Câte am găsit pe urmă-ți sume de lei jăfuite, pentru care te-am suduit într-o vreme și te-am urgisit să nu te văz în ochi. Iar te-am iertat pentru rugăciunea altora. Acum iar ai făcut jafuri și nedreptate. Știi tu bine că Matei vodă cel bătrân și Grigorie vodă și Duca vodă și Șărban vodă văzând faptele voastre cele rele și jafurile care le făcea neamul vostru cel rău, au blăstemat <pe> cine vă va milui și <pe> cine vă va primi pe slujbe. Si eu am intrat în blestemu acelor Domni de ți-am dat atâtea boerii mari și slujbe, iară tu tot rău și jăcaș. La Antonie vodă, când umblași dijmariu, pentru jafurile tale ai pățit mare rușine. La Duca vodă, fiind logofăt de visterie, ai făcut iscălitura vistierului celui mare de vreai să furi 17 pungi de bani și aflându-te au vrut

să-ți tae mâna și să te dea cu catastihul de gât legat pen târg. Șărban vodă, pentru furtișagurile ce ai făcut din banii cailor, au vrut să te spânzure, cum toată boirimea și țara știe de acestea. Și acum ai îmbătrânit și tot nu te lași. Voi să te fac să te înveți.»

După ce a denunțat în asemenea termeni viguroși venalitatea boierului, întocmind inventarul abaterilor sale (abuz în serviciu, luare de mită, fals și uz de fals, furt din avutul public), principele își schimbă interlocutorul:

> «Ia-l, căpitane de dorobanți [...] și du-l la visterie și să cauți un car, să-l pui și să-l duci la Mehedinți pân satele carele le-au jăfuit să le dea banii care le-au luat și apoi să-l aduci, însă să-l bagi și în fiară.»

Acest dialog, ce se înfățișează ca o condamnare publică a actelor de corupție comise de nevrednicul dregător este urmat, în textul aceluiași martor contemporan[44], de o narațiune:

> «Deacii, jupâneasa lui, fiind rudă cu Domnul, mergea la jupâneasa Stanca, cu mumă-sa băneasa Ilinca, sora jupânesii Stancăi, mumei Domnului și plângea rugându-se. Însă i s-au făcut milă pentru lacrămile ei și au grăit jupâneasa Stanca fiiu-său Domnului. Pus-au și pă vlădica de au grăit și l-au ertat de acea purtare pen țară, de ocară și au poruncit să dea banii ce i-au luat îndoiți și i-au dat și l-au ținut vr-o doaă săptămâni închis și l-au slobozit, zicându-i să nu-l mai vază în ochi, să să ducă acasă și să nu să mai amestece la ceva că va să-l spânzure.»

În cele din urmă, Brâncoveanu nu l-a spânzurat pe Știrbei, ci, după opt ani, l-a «amestecat» el însuși în treburile publice, făcându-l din nou mare clucer, apoi, în 1707, chiar mare ban, adică cel dintâi boier al țării.

Între dialog și narațiune, anonimul brâncovenesc nu stabilește doar o relație stilistică, ci, în primul rând, un raport social

fragmentul din cronica anonimă a domniei lui Constantin Brâncoveanu merită să fie reprodus aproape în întregime pentru că nu consemnează doar o simplă anecdotă istorică, ci descrie un eveniment exemplar, capabil să ilustreze modul în care funcționa societatea politică românească a Vechiului Regim.

Corupția («nedreptatea»), abuzul («jaful»), traficul de influență («rugăciunile», «lacrămile», «grăitul»), chiar expuse public («știute de toată țara»), rămân instrumente de producere a puterii. Întâmplările al căror erou a fost Constantin Știrbei prezintă câteva trăsături tipice: orice faptă, oricât de gravă și repetată, nu este, în final, cu adevărat pedepsită, nu atrage după sine excluderea din viața publică, nu compromite irevocabil, nu închide accesul la responsabilități și dregătorii. Chiar și în cazurile de felonie sau de gravă corupție, nu principiile sunt puse în joc, nu normele unei justiții abstracte se găsesc amenințate, ci doar echilibrul raporturilor personale dintre țara constituțională și domn. Așadar, dregătorul poate fi destituit și incriminat, ba chiar urmărit și pedepsit, apoi iertat, reinstalat în funcție și chiar promovat, căci «mila» principelui este mai puternică decât orice vină, este de natură să anuleze trecutul. De aceea, carierele publice sunt mai puțin, sau deloc, rezultatul competenței și reputației nepătate, cât al influenței clientelei, clanului sau grupului cel mai bine situat la un moment dat în dinamica puterii.

Poate că lecția recapitulativă care se degajă din istoria lui Brâncoveanu și a clucerului Știrbei se referă la însăși legătura constituțională implicită dintre domn și țara politică. În pofida declarațiilor ocazionale – de felul celor care, în veacul al XVII-lea, par să fi intenționat ostracizarea neamului Știrbeilor – nimeni nu este exclus în realitate, pe termen mediu și lung, de la exercițiul puterii și de la exploatarea resurselor publice, nici o persoană, nici o familie, nici o grupare. Excluderile sunt întotdeauna conjuncturale și de scurtă durată, adesea afirmate, rar aplicate. În schimb, includerile sunt sistematice și continue deoarece «iertarea» se dovedește a fi regula politică fundamentală, este însăși legătura constituțională dintre domn și țară.

În mod normal, de îndată ce o societate se organizează pe baza unor norme de drept, scris sau nescris, iertarea este automat exclusă. Legea nu este viabilă decât însoțită de pedeapsă,

fiind, oarecum, chipul rațional al morții. Într-adevăr, potrivit apostolului Pavel (*Romani* 5-7), moartea este rodul păcatului, iar acesta este produsul legii, al normei încălcate cu bună știință. Inevitabil, legea este făcută pentru a ucide. Rostul ei este pedeapsa, o sancțiune care nu poate lua în calcul «mila» și «iertarea» decât cu riscul abolirii legii. Pedeapsa care vine din aplicarea legii «nu caută la fața omului» (*Deuteronom* 1, 17), este imparțială, indiferentă față de persoană, atentă doar la transgresarea normei.

Suveranul care recurge la tehnica reprezentării și încredințează unei autorități subordonate puterea de a aplica și executa legile nu are cum să delege și eventuala lui predispoziție de a-și ierta aproapele, fie acesta un criminal sau un funcționar corupt. Pentru principe, iertarea trebuie să rămână o virtute privată, funcțională doar în acele situații în care legea nu are (încă) nici un cuvânt de spus. În fond, existența unor teritorii sociale, variabile ca întindere, de exercițiu al iertării, depinde de voința suveranului de a le rezerva și amenaja prin controlul pe care îl exercită asupra instituțiilor și instanțelor statului.

Ce se întâmplă însă atunci când puterea legislativă și cea executivă sunt deținute cu titlu personal, ca în regimurile de dominație, în care autoritatea centrală nu se bizuie pe asentimentul constant și critic al societății, ci pe supunerea, condiționată sau necondiționată a acesteia?

Nu lipsesc, în vechiul regim românesc, încercările de a afla un răspuns la această întrebare. Referindu-se la arbitrariul domnesc instalat, în opinia sa, o dată cu întemeierea țării, Grigore Ureche observa:

> «Și pentru aceasta să cunoaște că cum nu-i discălicată țara de oameni așăzați, așa nici legile, nici tocmeala țării pre obicée bune nu-s legate, ci toată direptatea au lăsat pre acel mai mare, ca să o judece și ce i-au părut lui, ori bine, ori rău, acéia au fost lége, de unde au luat și voie așa mare și vârf. Deci cumu-i voia domnului, le caută să le placă tuturor, ori cu folos, ori cu paguba țării, care obicéi până astădzi trăiește»[45].

După Barbu Știrbei, situația rămăsese neschimbată, în liniile sale fundamentale, chiar și în 1827:

> «Cât despre prezent, puterea judecătorească este pe de-antregul confundată cu administrația și cu perceptorul de impozite, care este în același timp și administrator și magistrat. Astfel, [nu există] nici un fel de corp de doctrină, nici o tradiție de principii, nici un organ natural al legii, iar împărțirea dreptății, formând obiectul esențial al oricărei guvernări și baza oricărei societăți, nu este considerată aici decât un simplu atribut al puterii și un accesoriu de un interes absolut secundar»[46].

Cu alte cuvinte, vreme de aproape șase veacuri, în ochii românilor legea a fost personalizată, însuflețită, întrupată în figura principelui, *lex animata*. Legea s-a confundat cu «voia domnului» și nu a fost mai mult decât o simplă componentă a unei practici indivizibile de guvernare, un «atribut al puterii», nu o putere autonomă întemeiată pe un «corp de doctrină» compus rațional, după principii investite cu un caracter de universalitate, cum ar fi fost, de exemplu, cele ale dreptului natural invocate de Barbu Știrbei.

Puterea, inclusiv legislativă și judecătorească, a principelui a fost privită, în principiu, ca fiind deplină și necontestată («voie mare și vârf»). Printre caracteristicile ei majore se numără [illegible]nalitatea și imprevizibilitatea, izvorâte din absența oricărei [illegible]ții a lucrului judecat. Limitată în fapt doar de măsura în [illegible] domnul era dispus să se simtă «legat» de țară, puterea [illegible]pelui nu dăinuie totuși decât atâta timp cât acesta domnește. [illegible] o hotărâre nu supraviețuiește, în chip natural și necesar, [illegible]ii sau scoaterii sale din scaun. Orice cauză în care s-a [illegible]nțat un domn poate fi reluată, ca o speță integral nouă, de [illegible] din succesorii săi, liberi să dea pricinei o soluție diferită [illegible] au părut lui, ori bine, ori rău, aceia au fost lége»).

De aceea, nu pare deloc surprinzătoare decizia lui Constantin [illegible]niveanu de a recurge la serviciile unui boier care sub cel [illegible] trei domni, «a pățit mare rușine» și a fost amenințat cu

mutilarea și chiar cu pedeapsa capitală pentru fapte dovedite de corupție și pe care el însuși îl «băgase în fiară».

Fiecare nouă domnie anulează trecutul funcționarului public și regenerează țara prin «iertare». În vechea ordine politică românească, boierimea beneficiază, la domnie nouă, de o iertare globală, de un fel de amnistiere generală a trecutului. Iată un exemplu:

> «sultan Mehmet împăratul iar au dat domnia lui Constandin vodă [Șerban]... Iar Constandin vodă au mers la Târgoviște. Și iar au arătat milă mare asupra creștinilor și celor greșiți. Și i-au iertat de toate vinele lor, numai să să așeze și să meargă cineș la moșiia sa»[47].

Dintr-o astfel de practică politică a iertării rezultă și specificul funcției publice în tradiția administrativă românească. Virtutea de căpetenie a demnitarului nu este *datoria*, adică un angajament responsabil în raport cu un ansamblu de principii și norme impersonale, pe care este ținut să le facă cunoscute, să le respecte și să le aplice, ci *devotamentul* sau, altfel spus, răspunderea directă și personală față de cel care l-a numit, care «i-a dat» în administrare un județ, ori «l-a primit pe slujbe» și față de «porunca» căruia trebuie să dea socoteală.

Dreptatea nu este deci privită ca o noțiune abstractă, transcendentă și indiferentă la conjuncturi. Dreptatea este întotdeauna a domnului, este identică cu «voia celui mai mare». Acesta poate pedepsi sau ierta, alegerea sa fiind dictată nu de gravitatea crimei comise sau de amploarea răului produs, ci de echilibrul în care se află raporturile de putere, de felul în care se simte «legat» de țară.

Căci, deplină fiind, puterea domnului nu este totuși absolută. Dimitrie Cantemir socotește că domnilor nu le lipsea, la începuturile Țării Moldovei, nici una din *summae potestatis*[48], dar că, odată cu Bogdan cel Orb, a dispărut *absoluta Principis potestas*[49]: dacă domnul are drept de viață și de moarte asupra locuitorilor și poate lua orice hotărâre cu privire la dregătoriile laice ori ecleziastice, în schimb asupra bunurilor locuitorilor are o putere

mai restrânsă[50]. Cantemir nu se înșală, probabil, decât asupra cauzelor acestei limitări a autorității domnești. Nu ar fi vorba atât despre o evoluție istorică în sensul unei lărgiri a libertăților, cât despre faptul că, spre deosebire de epoca modernă, practicile constituționale nu luau niciodată în Vechiul Regim forma unor politici publice și nici nu puteau viza astfel de politici. Autoritatea principelui se oprea la granița dreptului privat. Domnul deținea o putere deplină asupra oamenilor, dar era relativ nepuncios în fața lucrurilor. În mod normal, domnul guverna viețile supușilor săi, nu însă și bunurile acestora. Iar atunci când încerca totuși să o facă, acțiile sale erau imediat considerate ca fiind abuzive și ilegitime.

În plus, domnul cel bun trebuie să răspundă devotamentului clasei politice prin «blândețe», printr-o «milă» atotcuprinzătoare, ce constituie virtutea sa esențială. Așa de pildă, despre același Constantin Șerban ni se spune că, în prima sa domnie:

> «au început a face milă mare țării, ertându-le toate năpăștile. Și au plătit pe slujitori cu un haraci deplin. Și au ertat țara de bir 3 luni. Și au ertat dorobanților și călărașilor dijma și oeritul. Și au îmbrăcat pe toți cu postav bun și pre căpitanii lor cu frânghii, cu coftirii, cu atlaze. Lefi încă le da din dăstul. La masă cu dânsul de-a pururea ședea cu dânsul și-i dăruia. Judecăți drepte făcea și milă din dăstul. Pre nimenea nu obiduia, ci cu blândețe și cu cuvinte dulci pre toți îi mângâia. Și gândi să facă mult bine țării. Și să bucura toți, și moșneni și streini, mulțumind lui Dumnezeu că le-au hărăzit domn bun și înțelept și milostiv»[51].

Dreptatea principelui trebuie «împreunată cu blândețea și cu îndelunga răbdare», adaugă Antim Ivireanul adresându-se lui Ștefan Cantacuzino, al cărui portret ar conține, ajunse la maturitate, toate trăsăturile bunului conducător de oameni:

> «Pre cei supuși cu daruri îndestulate totdeauna îmbogățești, pre politie cu boieriile, pre norod cu ușurarea, pre streini cu primeala, pre săraci cu mila și pre toată țara cu bișuguri nenumărate»[52].

Pentru a merita devotamentul țării, domnul este obligat să asigure prosperitatea acesteia în general și a fiecărei stări în parte: să distribuie funcțiile cele mai importante membrilor clasei politice constituite («politia»), să fie darnic cu personalul său administrativ («supușii»), să micșoreze impozitele suportate de țărănime («norod»), să-i întrețină pe marginali («săraci») din veniturile publice, să nu îngrădească libertatea de imigrare a străinilor. În final, «Blândețele domniloru pătrundu inimile oameniloru și a norodului», boierii și domnul alcătuind «o turmă și unu păstoru»[53], iar țara bucurându-se de *odihnă*, termen prin care cronicile și hrisoavele descriu unanim buna guvernare.

Starea de odihnă a fost dorința fundamentală a societății românești, criteriul după care aceasta era înclinată să evalueze reușita politică a oricărei domnii. Ceea ce pare să însemne că singurul mod în care această societate se putea concepe pe sine era acela de obiect al unei practici de guvernare. Sau, altfel spus, în afara supunerii nu putea fi acceptată ca legitimă nici o altă atitudine, căci aceasta nu ar fi făcut decât să tulbure odihna țării și liniștea socială. «Schimbarea domnilor, bucuria nebunilor» este principiul care sintetizează această atitudine. Supunerea era însă privită ca expresie optimă a echilibrului raportului de dominație între principe și țară numai în măsura în care primul are grijă să guverneze cu «blândețe» și «să lase în pace țara să se odihnească», după formula lui Radu Popescu[54].

Deoarece domnii sunt «păstori» puși să păzească «turma cea împărătească a lui Hristos»[55], ei sunt «păstorii turmei lui Dumnezeu»[56], a «dumnezeieștii turme»[57] și trebuie să fie «harnici» să-și «cunoască turma»[58], să fie «blânzi» spre «turma lui Hristos» pe care să o «pască»[59], arătându-se «păstori buni»[60].

În caz contrar, domnul devine «tiran», guvernarea sa își pierde legitimitatea în ochii supușilor, iar țara «se risipește», așa cum ne încredințează Radu Popescu că s-ar fi petrecut lucrurile în timpul lui Șerban Cantacuzino:

> «de om nicicum nu-i era milă, ca de o pasăre, îndată îl omorâia, ori de au avut vreo pizmă pă dânsul den boeriia lui, ori de i s-au părut ceva bănuială pă cineva, ori l-au părât cineva, precum mulți oameni răi [*i.e.* delatori] sunt în Țara Rumânească, îndată, fără întrebare, fără judecată, îi omorâea tirăneaște. Pentru dăjdii... răsuflu boerii, slujitorii, birnicii nu avea, ci bătuți, căzniți în toată vremea își vindea moșăile, țiganii, viile și tot ce avea, de le cumpăra Șărban vodă și ai lui; iar săracii plângea și plinia tot ce le cerea, că era legați de stâlpii ce era înfipți la pușcărie, înlăuntru și afară, de-i bătea cumplit: pă boiari, pă căpitani, pă slujitori, păn i-au sărăcit pă toți și care cum scăpa, umplea țărâle, carei nu, muriea de bătăi sau de necazuri»[61].

O radiografie aproape completă a tiraniei, ce se potrivește tuturor timpurilor și locurilor: regim polițienesc, bazat pe suspiciune, delațiune, abuz și violență endemică, impozite grele având drept scop drenarea economiei în favoarea grupului aflat la putere, acumularea resentimentelor față de guvernanți în toate straturile societății.

De fiecare dată în astfel de situații, reacția supușilor prezintă câteva caracteristici tipice: membrii clasei politice care nu au căzut victimă represiunii se exilează, masa contribuabililor nu mai alimentează în suficientă măsură veniturile publice, fie prin sustragerea directă de la plata dărilor («a da bir cu fugiții»), fie prin scăderea voluntară a ritmului activităților economice și prin dezinteresul față de acumularea de bunuri impozabile. Oricât de generală ar fi, la un moment dat, această reacție de împotrivire, ea nu generează totuși centre de rezistență, nu-l transformă pe supus în insurgent. De regulă, revoltele sunt rare, spontane, accidentale și marginale. Formele de opoziție preferate sunt nemulțumirea, resentimentul, rumoarea, exilul, reducerea la minimul necesar supraviețuirii a oricărui efort social și economic. Paradoxal, modul de manifestare a opoziției este lipsa oricărei opoziții, în sensul unei cât mai complete dezangajări civile. Țara devine oarecum invizibilă, aproape de negăsit ca partener politic, iar principele rămâne singur, lipsit de resorturile puterii.

Regula «blândeții» nu trebuie niciodată încălcată. Devotamentul și supunerea nu se obțin decât în schimbul «iertării» și al «milei». În acest context, dreptatea principelui este mai ales un procedeu de stingere a conflictelor și de recalibrare a raporturilor de putere, nu unul de pedepsire a părții vinovate, ci de satisfacere

a părții lezate. Domnul nu spune niciodată dreptul în general și în chip impersonal. Jurisdicția domnească este întotdeauna particulară și personalizată.

Judecata domnească nu este atât un mod de a afla adevărul cu privire la culpa ori la inocența cuiva, de a stabili răspunderi penale sau civile în fața legii. Rareori fără-de-legea se constată și se sancționează la capătul procesului judiciar; cel mai adesea, încadrarea juridică a faptei precede însuși actul de justiție. Judecata este, mai degrabă, o «certare» și o expunere publică a inculpatului:

> «Că împărățiile și judecățile ale lui Dumnezeu sunt și pentru aceia să dau împărățiile de la Dumnezeu, ca să judece pre oamenii săi cu dreptate, iar pre cei răi, carii fac fărădelege, să-i judece cu cazna și cu certare»[62].

Mai ales în secolul al XVII-lea, hrisoavele domnești notează oarecum sistematic că hotărârea a fost pronunțată «după lege și după dreptate». *Legea* pare să fie, indistinct, atât pravila împărătească, dreptul romano-bizantin receptat, cât și «legea țării», obiceiul pământului. Ce este însă *dreptatea*? Legea rămânând exterioară dreptății, aceasta nu ar fi altceva decât numele dat echilibrului relațiilor de putere, s-ar situa în acel punct fragil de cumpănă în care interesul individual, definit în funcție de condiția socială a purtătorului său, poate apărea legitim în raport cu alte interese particulare sau generale. Dreptatea vechilor hrisoave românești este, probabil, asemănătoare *echității* din *common law*.

Un fragment, lung dar lămuritor, din cronica lui Radu Popescu ilustrează exemplar, plecând de la un caz banal de corupție, felul în care funcționa dreptatea în tradiția românească:

> «Era aicea în țară pe aceaste vremi un vistiariu mare, anume Gligorie Halepliul... [care] multe mâncături și jafuri au făcut... [apoi] au fugit peste Olt, la neamți, de frica faptelor lui ce făcuse. Măria sa Nicolae [Mavrocordat] i-au scris cărți cu blândeațe ca să vie și de nimenea nice o nevoe nu va avea și au venit. Și măcar că știia Domnul toate faptele lui ceale reale și mâncăturile de la Ioan vodă [Mavrocordat],

> dar toate acealea călcându-le, l-au cinstit cu boerîia aceaia ce o au avut, vistiiar iar mare. Și au fost cu acea boerie până la al patrulea an al domniei Măriei sale în cinste și întru tot binele mai mult decât alții. Dar precum lupul, cum să zice, că-și leapădă părul, iar nu năravul, așa și acest vistiiar, năravul de jafuri și de mite și de alte răutăți nu-l lăsa, ci, de ce mergea, mai mult să lăcomiia. Mite de la toți lua mari și nici o izbravă nu le făcea, mai vârtos că în loc să le facă bine, le făcea rău. Închidea pe la siimeani, în vistierie, pen grosuri. Luase obrăznicie mare, nu băga samă nici pe boiarii mari, nici pe al doilea, fi înfrunta, fi înjura, bătea, cât n-au mai putut răbda cei necăjiți de el, ci au început a da jalbe la Domn, unii cu răvașă, alții cu gura, de nedreptățile lui. Și văzând Măriia sa că iaste atâta boerime și sărăcime jăfuită de dânsul și necăjită, vrând să facă direptate, l-au pus la opreală și i-au poruncit cui ce au luat să întoarcă... că nu era unul care să nu-i fie dat mită și nici o izbravă nu văzuse. Așadar, fiind la opreală, au pus Domnul de i-au luat sama din vistierie și l-au găsit cu mulți bani mâncați. Că Domnul îi făcuse pecetluiri ca să de rânduială unora, altora ce cheltuise și el își da sama cu iale... Dar Domnul, ca un milostiv ce era, nici un rău nu i-au făcut, fără cât au poruncit să de rânduialele acealea și l-au lipsit de boerie... La aceasta, bucuratu-s-au toți, și marii și micii, că li s-au luat acel lup de-asupră... Țara dar, precum s-au zis și mai sus, era în bună stare dintru buna chiverniseală a Măriei sale Domnului»[63].

Cunoscând de acum istoria similară a lui Constantin Brâncoveanu și a clucerului Știrbei, putem prevedea urmarea acestei întâmplări: după trei ani, Grigore Halepliu este numit din nou mare vistier de către același Nicolae vodă Mavrocordat.

Episodul ne dezvăluie însă și un aspect asupra căruia sursele anterioare sunt mai puțin explicite: mita este ur, fenomen social mai puțin reprobabil în sine («nu era unul care să nu-i fie dat mită»), condamnabil fiind în schimb faptul de a «nu face nici o

ispravă» în schimbul darului primit, de a încălca raportul de reciprocitate pe care darul îl generează, de a nu respecta datoria reversibilă asumată în momentul primirii lui.

În anumite tipuri de societăți, cea românească numărându-se după cât se pare printre acestea, darul creează obligații sociale mutuale, prin anticiparea simbolică a unui profit. Crima lui Halepliu, «iertat» de trecut, a fost aceea de a nu-și calcula bine viitorul, prin întoarcerea serviciilor pentru care fusese plătit în avans, de a nu duce la termenul previzibil, cu alte cuvinte de a nu «isprăvi» un angajament la care consimțise prin acceptarea darului.

Să remarcăm că cele mai vechi coduri de drept care au circulat în Țările Române sancționau mita numai sub forma specială a *simoniei*, exclusiv în cazul candidaților la preoție care cumpărau bunăvoința unor interpuși laici în vederea obținerii hirotonisirii din partea unui episcop[64]. Chiar și în cazul principilor, mita este o practică socială cel mult inabilă, nu un delict propriu-zis. Constantin Mavrocordat, în prima sa domnie moldovenească, «neștiind rândul țării», și-a ales boierii de sfat «nu toți după orânduiala lor, cum să cădè... ce mai mulți după mită»[65].

Abia la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în codul penal promulgat de Alexandru Ipsilanti, mita este incriminată într-un titlu (II, 4)[66] ce alătură în chip semnificativ prevederi de pedepsire a judecătorilor care dau soluții «pe strâmbătate și pravili, sau din neluare aminte, sau pentru hatâr, sau pentru luare de mită» (legiuitorul nu se pronunță în privința darului dat pentru a grăbi o hotărâre dreaptă ori în semn de recunoștință pentru o asemenea decizie), de măsuri vizând impersonalizarea actului de administrație/justiție, spețele urmând a fi cercetate numai pe temeiul unor documente scrise, evitându-se contactul personal între funcționari: «să nu se cheme acolo acei mai mici judecători și să se întrebe... de vreme ce acei judecători ceea ce au să spuie sunt scrise în cartea lor de judecată».

Cu toate acestea, exact în aceeași perioadă, Ianache Văcărescu povestește, în a sa *Istorie a prea puternicilor împărați othomani*, în ce mod a «otcârmuit trebile țării cu multă plăcere a stăpânilor», adică a reprezentanților Porții:

«judecățile și pricinile lor [ale oamenilor] să căuta dă mine și dă câte ori venea la cortul mieu cu pocloane, îi luam însumi eu pă ei cu acele pocloane și-i duceam pă la rigeali cu pocloane... și arătam că într-adins au adus pocloanele pentru dânșii și le primea cu libov stăpânii și le dăruia galbeni din destui»[67].

Fie că are, fie că nu are dreptatea de partea lui, petentul este dator să anticipeze, printr-un «poclon», o hotărâre favorabilă. După cum și dregătorul este, la rândul său, ținut să primească darul cu amabilitate («libov»), ba chiar, în anumite situații, să întoarcă imediat un dar mai puțin important, ca semn că acceptă să ducă la bun sfârșit serviciul ce i-a fost solicitat.

Văcărescu descrie, probabil, un rit constitutiv al vechii ordini sociale românești: schimbul de daruri și de servicii surprins într-un moment de cristalizare ceremonială. Nu am avea de-a face, prin urmare, cu un fenomen deviant și marginal – așa cum este considerată mita și, în general, corupția în societățile moderne de tip profesional-burghez –, ci cu însuși modul de funcționare a societății, cu norma sa fondatoare. Dimpotrivă, izolat și oarecum uimitor la nivelul surselor este tocmai fenomenul invers: Iordache Crețulescu, mare vornic al Țării Românești din 1719 până în 1746, a rămas în memoria colectivă prin faptul că «mită, pentru orice treabă fi putut face, nu lua»[68].

Firește, în acest punct s-ar putea obiecta – și obiecția este larg răspândită – că procedee de tipul celor descrise de Ianache Văcărescu au un caracter endogen, apărând în societatea românească ca rezultat al «balcanizării», al influenței turco-fanariote. Obiecția nu pare să fie totuși întemeiată, căci coabitarea «plăcută» a boierului muntean cu dregătorii Porții a fost posibilă nu pentru că cel dintâi s-ar fi lăsat corupt de venalitatea moravurilor otomane, ci pentru că și Văcărescu și riçalele erau constituiți ca persoane publice în două societăți cu tradiții diferite dar compatibile, ce funcționau, în anumite privințe, după reguli asemănătoare, sau măcar comparabile. Cum se vede chiar din text, *ruşfetul* (*bacşişul*) are un sinonim provenit din slavona medievală a cancelariei domnești: *poclon*.

Nu «balcanismul» ar trebui făcut răspunzător de ceea ce astăzi, prin preluarea unui limbaj destinat să descrie alte arhitecturi sociale, este calificat drept corupție, ci însăși structura raporturilor de putere și a echilibrelor constituționale, așa cum pot fi sesizate la nivelul textelor istorice. Corupția pare un cuvânt fără sens în vechiul vocabular social, politic și juridic românesc atâta vreme cât relațiile dintre oameni sunt prin excelență de tip direct, ocolind sau ignorând normele scrise și principiile impersonale ale dreptului pozitiv.

Economia socială a darului nu este decât o economie naturală într-o societate a dreptății, lipsită de orice vocație profesională și burgheză. Raporturile de putere dintre «țară» (țara constituțională a libertăților și privilegiilor, dar și țara impozabilă a supușilor, a majorității țărănești), dregător și domn funcționează ca relații de schimb, potrivit dreptății și în afara, dacă nu împotriva, legii. Domnul și funcționarii săi sunt deținători ai unei puteri înaintea căreia solicitantul se definește ca «supus», ca «sărac» ce are nevoie de sprijin și ocrotire, care trebuie «odihnit». Iar supusul își recunoaște condiția prin depunerea unui dar menit să asigure un echilibru just al raporturilor de putere dintre părți. În plus, prin dar se dobândesc drepturi asupra celui care deține dreptul: acesta din urmă este obligat să arate «blândețe» aducătorului de daruri și să devină, la rândul său, darnic, operând, în sens invers, un transfer de putere. Căci darul este o tehnică socială prin care cel puternic este constrâns să-și împartă puterea, să cedeze o parte din ea, să o dividă, să o distribuie, să o investească sub formă de servicii.

Darul este, probabil, singura posibilitate prin care o societate formată din «supuși» – altfel spus, o societate care ajunge la conștiința de sine nu prin reprezentare în actul de guvernare, ci recunoscându-se ca obiect al unei practici de guvernare – o are la dispoziție pentru a participa, în ciuda tuturor aparențelor, la putere, pentru a ajunge să controleze și să influențeze felul în care aceasta se exercită, fie și numai la nivel micro-social, de altminteri, singurul orizont public accesibil supusului. Puterea, întotdeauna personalizată și însuflețită într-o astfel de societate, nu se întrupează nici din lege și nici dintr-un principiu de

legitimitate sacră, fiind în schimb nevoită să trăiască potrivit exigențelor dreptății.

Tehnologia reformelor monarhiei administrativ-juridice din secolul al XVIII-lea a fost, din această pricină, *jalba*. Nedreptățile, formulate în fapt sau doar presupuse, suferite de locuitori sunt cele care justifică reformele, nu normele abstracte. Așa de pildă, politicile «demofile» adoptate uneori de Nicolae și Constantin Mavrocordat s-au dovedit necesare nu în temeiul unei orientări filosofice, sau al unei ostilități programate față de clasa dominantă constituită, ci în virtutea necesității ca reformele să apară ca îndreptare a stării locuitorilor, ca o restaurare a dreptății.

Bizuindu-se pe norme impersonale și pe texte, legea funcționează prin interdicție, limitare și pedeapsă. Dreptatea, întemeiată pe dar și pe relațiile directe dintre persoane este o metodă de producere și de distribuire a puterii. Legea operează prin excludere socială și separare a resorturilor puterii, dreptatea lucrează prin includerea tuturor actorilor sociali în exercițiul ierarhic ordonat al puterii, este o cale prin care cei lipsiți de putere participă la puterea celor puternici. Născută din dominația rațiunii individuale asupra tradițiilor, legea uniformizează și normalizează comportamentele sociale. Într-o societate tradițională, cu soluții iraționale de echilibru, dreptatea individualizează. Ceea ce legea este chemată să stigmatizeze, dreptatea este predispusă să regenereze.

Burghezia de sutană

Imaginea curentă asupra desprinderii lente a societății românești de etica medievală, așa cum o cunoaștem în plan normativ, este una a înstrăinării treptate de morala creștină. Modernitatea pare un inevitabil sinonim al descreștinării. A fost intuși descreștinarea un proces etico-politic cu putință de identificat? Cât de profund se poate crede că a fost acest proces și care sunt consecințele sale, pe termen lung, la nivelul culturii politice și al comportamentelor sociale?

Așa cum este previzibil, fenomenul descreștinării nu a trecut niciodată neobservat în ochii celor preocupați, prin profesie sau

din vocație, de starea de sănătate a temeliilor religioase ale tradiției. Se poate oare vorbi și despre o descreștinare a satelor? Ar fi cel puțin imprudent, căci ar însemna să postulăm completa și temeinica lor creștinare în Evul Mediu. Or, o asemenea afirmație este metodologic imposibilă, dată fiind tăcerea aproape absolută a surselor. În plus, cele câteva indicii ce pot fi identificate în masa documentară, ceva mai consistentă și mai diversificată, produsă de secolul al XVIII-lea ne îndeamnă mai degrabă să reevaluăm mitul, atât de îndrăgit de istoriografia națională, al unui popor profund atașat, încă din zorii existenței sale, de valorile vieții creștine așa cum au fost ele formulate de Biserica Răsăriteană.

Să-i dăm cuvântul lui Antim Ivireanul, care avea credința, zelul, luciditatea și temperamentul unui prelat baroc și care s-ar putea, din această pricină, să fi dat realității descrise de el un accent ceva mai dramatic decât tonul pe care sună alte surse, fie mai atente, fie mai indiferente.

Creștinismul semenilor săi i se pare a fi doar «un nume uscat și sec»[69]. Dovezile pe care le aduce sunt numeroase și grave. Ca nicăieri altundeva, crede mitropolitul, «preoții sunt cei mai necinstiți și mai obidiți»[70], vocațiile sunt rare, preoția fiind privită, atât de cei bogați, cât și de cei săraci, drept un «lucru necuvios și lucru de nimica»[71]. Atitudinile în biserică sunt ireverențioase. «vorbim și râdem și facem cu ochiul, unul altuia, mai rău decât pe la cârciume», lucrurile sfinte sunt «batjocorite», poruncile lui Dumnezeu «ocărâte», legea «mâscărită», căci «ce neam înjură ca noi, de lege, de cruce, de cuminecătură, de comândare, de lumânare, de suflet, de mormânt, de colivă, de prescuri, de ispovedanie, de botez, de cununie și de toate tainele sfintei biserici?»; pe scurt, românii cărora le predica mitropolitul ar fi fost «mai păcătoși decât toate neamurile și decât toate limbile»[72].

Până și Revelația este supusă criticii, constată Antim, fiind considerată, în public și nu doar în cercuri restrânse, drept o invenție a oamenilor și o culegere de legende, desigur de către unii membri ai elitei care «stau împotriva lui Dumnezeu, cât îl fac și mincinos și Sfânta Scriptură zic că sunt basne și aflări omenești»[73].

Penitența este o practică pe care «cei ce fac jafuri și își agonisesc rău averea» o înlocuiesc cu un simplu «sărindariu», socotind că și-au făcut astfel datoria de conștiință[74], iar postul nu mai este inclus în «obiceiul și năravul cel rău» al locului[75].

În sfârșit, deriziunea nu scutește nici măcar datoria cea mai elementară a creștinului, spovedania și împărtășania în Postul Mare: mărturisirea păcatelor de moarte era rezervată preotului de mir, neinstruit și intimidat de rangul penitentului său, în vreme ce păcatele ușoare erau murmurate sub patrafirul preotului de la mir, mai familiarizat atât cu tradiția penitențială a Bisericii, cât și cu înalta societate; oricum, spovedania era făcută în grabă, la începutul săptămânii Patimilor și, după doar trei zile de post, în Joia Mare era primită euharistia, dar fără reale motivații spirituale, ci numai «din obicei» și «pentru privirea oamenilor»[76].

Un veac mai târziu, în 1814, lucrurile rămâneseră neschimbate, după cum notează, oarecum în numele contemporanilor săi, același meșteșugar Ion Dobrescu din mahalaua Batiștei: «sfintele posturi nu le mai băgam în seamă,.. la biserică mergeam ca la o priveală»[77].

Prin urmare, din posturile de observație ocupate de Antim Ivireanul și de Ion Dobrescu, oricât de diferite ar fi fost ele ca înălțime și ca rază de cuprindere, credința nu se mai prezenta sub aspectul unei participări interioare și active, *actuosa participatio*, la viața sacramentală a Bisericii, ci lua, mai degrabă, forma unei duble priviri: a fi credincios presupunea să privești la ritualul Bisericii ca la un spectacol și să fi văzut asistând la acesta, sau, cu vorbele celor doi observatori, să mergi la «o priveală» pentru a fi privit, pentru a sta sub «privirea oamenilor».

Severa mărturie a lui Antim nu este deci izolată. Și alte surse vin să confirme falimentul social al timpului liturgic. Dacă, în secolul al XVII-lea, un principe mânca carne în Postul Mare, aceasta transgresiune, fără a fi probabil singulară, era suficientă pentru a face din Dimitrie Cantacuzino un caz memorabil[78]. În schimb, pe 25 iunie 1711, la banchetul de la Iași ce reunea Curțile ortodoxe ale Rusiei și Moldovei, precum și un însemnat număr de boieri munteni, atunci când un singur mesean, Gavriil Golovkin, și-a amintit că petrecerea avea loc în timpul Postului Sfinților Apostoli și a refuzat mâncărurile de dulce, acest comportament li s-a părut tuturor atât de ieșit din comun încât solitarul postitor a fost pus, ca semn de prețuire, în capul mesei[79].

N-ar trebui să ne mai surprindă, într-un astfel de context ludic, emoția și descumpănirea ce i-au cuprins pe boieri în clipa

în care Constantin Mavrocordat, în cea de-a treia sa domnie în Moldova (1748-1749), a provocat un fel de revoluție culturală de palat atunci când a poruncit să se introducă la Curte obligativitatea postului și a frecventării zilnice a bisericii[80].

Ce se întâmplă, totuși, cu marele număr? Comunitățile sătești – în care locul notabililor este modest, iar nomenclatorul meseriilor restrâns la morari, cârciumari și fierari – acoperă, în veacul al XVIII-lea, cel puțin 92% din totalul populației; orașele, cu toată încărcătura lor de viață țărănească, numără cam 7% din ansamblu; boierimea de țară sau de funcție adaugă ultimul procent. Cel puțin acestea sunt datele, cu valoare estimativă de eșantion statistic pentru secolele al XVII-lea și al XVIII-lea și pentru tot teritoriul celor două principate, pe care le oferă, în 1735, conscripția austriacă din Oltenia[81]. Care sunt atitudinile, credințele, practicile și comportamentele religioase ale celor 92 de procente rurale, ale creștinului obișnuit, «oarecare»?

Un posibil răspuns îl furnizează Neofit Criteanul într-o scrisoare pastorală adresată, în Postul Mare al anului 1739, «tuturor lăcuitorilor ce vă aflați într-aciastă creștinească țară, preacuvioșilor egumeni dupre la toate sfintele mănăstiri, cuvioșilor ieromonași și duhovnici, cucernicilor preoți ce vă aflați pen tîrguri și pre la sate, tuturor de obște», ce întărește «cartea» predecesorului său Ștefan al II-lea din 10 martie 1735 «pentru niște lucruri și obiceiuri vechi foarte necuviosae și netrebnice ce ați fost avut aici în țara aciasta»[82]. Care sunt deci «rătăcirile» ce i-au scandalizat pe cei doi ierarhi?

> «Întâi că cei mai mulți den norod nici ar fi știind ce iaste sfânta Priciaștenie, ci numai la zioa Sfintelor Paști ar fi mergând la biserică și nu doară cu să asculte slujba Sfintei Liturghii și să să înpărtășască cu Sfintele Taine, fiind mai-nainte ispoveduit și gătit pentru acea taină sfântă, ci numai ca să ia pâine și vin. Paximan ce să numește de voi Pasti, iar alții cu ani îndelungați nu s-au ispoveduit și alții, iar în toată vremea vieții lor, dupre cum am înțeles, ispovedania și sfânta priciaștenie ce iaste nu o știu, fâr-de cât aleargă în zioa de Paști pre la bisericile lor de iau atuncea acea pâine și acel vin nesfințit sau iau aghiazmă numind că iaste Paște.»[83]

Se vede deci că, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, majoritatea locuitorilor de la țară ignoră, pur și simplu, mărturisirea păcatelor și mai ales euharistia, neavând nici un fel de cunoștințe despre semnificația și rostul acestor taine care, în mod normal, îl constituie pe creștin ca membru deplin și activ al Bisericii. În schimb, după cum remarca și Petru Maior, «proștii nu știu ce putere osibită socotesc a fi întru acea terimonie» populară a *paștilor*, răspândită și la românii din Ardeal:

> «pre însuși pruncii cei sugători, spre zioa de Pasti, de la miezul nopții până la vremea cîn se înparte zisa pîne întinsă în vin, cu tirănie îi silesc la ajun și așa fometoși îi duc mamele la biserică... ba drumariul, de nu va putea ajunge în zioa de Pasti la vro biserică de legea sa, unde să se poată împărtăși din zisa pîne în vin întinsă, nu cutează a lăsa postul Paștilor; și de se va lăuda cuiva pentru vro greșeală preotul locului că nu-i va da pasti (așa chiamă pînea acea întinsă în vin), socotind această pedeapsă foarte mare, cu tot adinsul se nevoiaște a-și îndrepta greșeala ca să poată scăpa de sub amenințata pedeapsă. Ba chiar și aceia carii se cuminecă cu sfînta taină a evharistiei, în zioa de Pasti, nu se odihnesc pînă nu se împărtășesc din zisa pîne terimonială»[84].

«Paștile», pâinea muiată în vin ce se distribuie credincioșilor în noaptea Învierii, constituie până astăzi o practică religioasă alternativă, mai importantă în ochii mulțimii decât însăși euharistia, pe care de fapt o înlocuiește și a cărei funcție o mimează. «Paștile» nu sunt decât un substitut magic al Trupului lui Christos și e ciudat că, de la Neofit și Maior, prea puțini oameni ai Bisericii au fost tulburați de acest triumf al încrederii superstițioase în «puterea» *pâinii comune*, mărcată însă într-un *timp neobișnuit*, cel al sărbătorii Paștilor, în dauna credinței în *prezența reală*, care nu e condiționată de timp.

Pe de altă parte, potrivit unei alte pastorale, nedatată, a aceluiași mitropolit Neofit al Ungrovlahiei (1738-1753), numeroși «preoți și mireni, bărbați și mueri, mari și mici», atât de la «mahala» cât și de la «sat», nu sunt străini de unele «diavolești obiceiuri», cum ar fi:

> «boăceanii ce să îmbracă cu haine mueresti și călușarii ce joacă pre la Rusalii, și Drăgaica ce să îmbracă cu haine bărbătești și joacă la nașterea Mergătorului înainte și Botezătorului Ioan, ținând și sabia în mână și brezaia ce pune pă obrazul lui o față de ocară cu peri, chip de mascara și de batjocură ce joacă la nașterea Domnului Hristos și devla ce iaste căpățână de rîmătoriu și umblă țiganii cu dănsa în zioa ajunului sfîntului marelui ierarh Vasilie și păpăruda ce iaste înfășurată cu bozii și joacă joi a treilea săptămînă după Paște și câte altele asemenea»[85].

Nicolae Mavrocordat nu era prea departe de adevărul constatat de Neofit pe teren atunci când califica credința contemporanilor săi de rit răsăritean drept «un labirint de superstiții»[86].

În concluzie, s-ar zice că Biserica nu era prezentă în viața satelor decât cel mult pentru a creștina riturile de trecere prin botez, cununie și înmormântare. Fără discuție, țăranii trăiesc într-un *timp creștin*, marcat de sărbători creștine precum Paștele, Crăciunul, Rusaliile și Boboteaza, populat de personaje ale panteonului creștin ca Ioan Botezătorul sau Vasile cel Mare. Conținutul acestui timp nu are însă prea mult de-a face cu credința Bisericii, cu liturghia și cu sacramentele ei. Obiectele și ritualurile magice (*măști*, măști, travestiuri, săbii, frunze, capete de porc, dansuri etc.) au adoptat uneori un nomenclator creștin, s-au insinuat adesea într-o cronologie creștină, au imitat sau doar împrumutat limbajul, simbolurile și valorile vieții creștine, fără însă a se lăsa cu adevărat modelate de credința evanghelică.

Esențialul rezidă în aceea că, descrisă de unii istorici prin delicatul eufemism «creștinism popular», această religiozitate rurală nu a fost, în secolul al XVIII-lea, produsul unei mutații, rezultatul secularizării și al descreștinării. După toate aparențele, religia satelor nu se înfățișase niciodată sub alte trăsături, nu

prezentase vreodată alt chip. Când Ștefan al II-lea și Neofit Cretanul au descris-o, ea nu era de dată recentă.

Cu toate acestea, veacul al XVIII-lea înregistrează la țară o prefacere de natură să restrângă încă și mai mult eficiența socială a timpului supranatural: biserica începe să sufere concurența cârciumii, ce se ridică în fața ei ca un loc alternativ de formare a atitudinilor colective[87]. Dacă recursul la sacramente este rar și sporadic, frecventarea cârciumii devine zilnică, judecând după rata consumului producției de vin[88]. Sfidarea era mult prea fățișă pentru a nu chema intervenția unui stat ce-și asumase controlul timpului și gestiunea echilibrului comportamentelor publice. Și cum ideea implantării la sate a învățământului primar general nu va încolți în gândirea elitelor decât în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, un decret al principelui Nicolae Mavrogheni se mulțumește să impună clerului, sub amenințarea unor pedepse severe, permanența la biserică, iar credincioșilor participarea duminicală la liturghie[89]. Asemenea măsuri nu produc însă, în cazul cel mai bun, decât «creștini de duminică».

Conformism la vârf, ritualism alternativ la bază, indiferență la toate nivelele ierarhiei sociale. Pe firul veacului al XVIII-lea, Biserica românească pierde cursa împotriva timpului. O cursă la care a fost obligată să participe fără a fi fost pregătită. Cum s-ar putea explica această inaptitudine de a citi semnele timpului? Răspunsul ar trebui, probabil, căutat în dispozitivele intelectuale prin intermediul cărora Biserica răsăriteană și-a elaborat conștiința de sine, în reprezentările identitare construite de ierarhia ei încă din Evul Mediu. Caracterul dogmatic împlinit odată pentru totdeauna, mai presus de orice examinare, reevaluare și interpretare, izolaționismul doctrinar ce a rezultat din lipsa unei instanțe magisteriale și din obiceiul de a privi spre trecut ca spre unica sursă de inspirație, relaxarea disciplinară produsă de diversitatea situațiilor politice la care a fost nevoită să se adapteze în era post-bizantină, sunt tot atâția factori care au împiedicat Ortodoxia tradițională să-și pună la punct o hermeneutică a Revelației în istorie, să fie atentă la curgerea timpului, să-și reînnoiască periodic căile ce duc la «bietul om» concret, căruia nu i-a fost dat să țină «vremile supt cîrma sa», ci să trăiască «supt vremi» și, mai ales, sub «vremile de acmu [ce] no sîntu în putere»[90]. Omul este dator să plece în căutarea Ortodoxiei. Dacă

dorește. Ce se întâmplă însă dacă nu mai are o asemenea intenție sau nu mai știe că trebuie să se lase în voia ei?

Timpul interior și conștiința individuală nu izbutesc să devină, ca în Reforma catolică, domeniu de misiune a Bisericii. Clerul nu a avut ideea și nu și-a creat nici mijloacele de a unifica conștiințele și de a consolida solidaritățile tradiționale plecând de la organizarea și disciplinarea duratei interioare. Nu se alcătuiesc noi manuale de confesiune, fiind utilizate exclusiv vechile penitențiale bizantine, ce conțin sancțiuni «tarifare» (în special de interdicție a accesului la euharistie) pentru păcate *vizibile*, adică comise în ordinea sensibilă. Oprirea de la comuniunea cu Trupul și Sângele lui Christos este însă o pedeapsă spirituală ineficientă într-o societate care nu este familiarizată cu împărtășania și nu-i prețuiește valoarea.

Chiar și cărțile ce se compun în scopul instruirii preoților, ca de pildă *Învățătura bisericească* tipărită de Antim Ivireanul în 1710[91], nu depășesc, prin conținutul lor elementar, nivelul catehismelor baroce destinate copiilor. Motivul este simplu: clerul rural știa uneori să citească, foarte rar să și scrie.

Biserica românească din secolul al XVIII-lea n-a investit timp în formarea preoților săi. Să ne gândim că, în intervalul 1258-1279, 21% din preoții rurali ai decanatului de Stowe din dioceza de Lincoln dețineau un M.A. la Universitatea din Cambridge[92], pentru a lua un exemplu la întâmplare. În revanșă, s-ar părea că mediile universitare au fost obligate să aștepte până în anul 1650 pentru a asista la susținerea primului doctorat în filosofie de către un cleric de origine română, Gabriel Ivul S.J. din Caransebeș[93]. În Principate, seminarele teologice nu vor fi decât o invenție, destul de improvizată la început, a secolului al XIX-lea.

Până atunci, inițiativa aparține statului monarhic-administrativ, care decide să se ocupe de instrucția preoțimii, nu fără a stârni punică și consternare în rândurile acesteia. Astfel, Constantin Mavrocordat, în cea de-a doua domnie în Moldova (1741-1743), a fost văzut «apucîndu-să de capul preoților să-i învețe carte, frămîntându-i în tot chipul... la cari nu putem scrii ce frică trăgè bieții preuți și diiaconi, că să apuca și la bătrînețâ să-i învețâ carte» și trimițând ispravnicii prin județe să-i cerceteze pe preoți, urmând ca pe cei dovediți refractari la alfabetizare «să-i pună la bir cu țăranii»[94].

Cum se face că nu autoritatea bisericească, cum ar fi fost de așteptat, ci domnia a adoptat cele dintâi măsuri vizând formarea, fie ea și sumară, a clerului? Mai mult, fără voința lui Constantin Mavrocordat de a promova, în domniile sale succesive din Țara Românească și Moldova, folosirea în biserici a limbii române, efortul de traducere a cărților de cult întreprins de Antim Ivireanul ar fi fost zădărnicit de reacția slavonizantă a succesorilor săi.

Reimprimând în 1732 *Chiriacodromionul* românesc, mitropolitul Ștefan al II-lea al Ungrovlahiei publică, de fapt, un manifest împotriva utilizării Scripturii în limba țării, redactat în spiritul și cu motivațiile care-l determinaseră pe mitropolitul Theodosie să refuze tălmăcirea liturghiei slavone[95]. *Chiriacodromionul*, culegere de omilii duminicale, era, după părerea lui Ștefan al II-lea, o carte suficientă pentru educarea poporului creștin, mai folositoare chiar decât Evangheliile, «de vreme ce evangheliia iaste prorocie acoperită și neprecepută la cei mai mulți, iaru aciasta ce să zice Chiriacodromionu iaste prorocie descoperită, cuvîntulu sfintei evanghelii tâlcuitu spre înțelesulu limbii rumânești»[96]. Acest corpus de predici compuse în primele veacuri creștine și în epoca patristică ar constitui deci un fel de *Biblia pauperum*, singura la care laicii români ai secolului Luminilor ar avea dreptul. Biblie «descoperită» ce face inutil recursul la adevărata Biblie, cea «acoperită», a cărei lectură trebuie să rămână un apanaj al clerului.

S-ar putea ca această suspiciune a unor reprezentanți ai ierarhiei față de transpunerea pe românește a Scripturii și a cărților de cult să mai aibă și un alt motiv. Mediile monastice din care acești ierarhi proveneau se bucurașeră, în tradiția creștinismului românesc, de privilegiul aproape nedisputat de a administra depozitul credinței și tezaurul practicilor religioase. Pentru ieromonahul Silvestru, așa cum putem citi în prefața *Evangheliei Învățătoare* ieșite de sub tipar la Govora în 1642, oamenii fac parte din două «cete», sunt distribuiți în doar două ordine sau stări: «proști și sufletești», adică *simpli* și *spirituali*, laici și clerici[97].

Laicul instruit nu-și are locul într-o asemenea taxinomie ce evocă Evul Mediu profund. Numai clerul monahal, «ceata sufletească» se cuvine să se afle în posesia instrumentelor prin care Cuvântul lui Dumnezeu este «tâlcuitu» pe înțelesul laicilor, interpretat în limba vorbită de «ceata proștilor». Dintr-o asemenea perspectivă, accesul liber la textele esențiale ale creștinismului,

prin intermediul traducerilor, era un factor ce amenința să pună capăt acestui monopol profesional al călugărilor. Tălmăcirea Liturghiei, ca și a Scripturii, aducea inevitabil cu sine o scădere a prestigiului și puterii spirituale – cu accente uneori magice în raporturile dintre lumea satului și mănăstiri – a clerului monahal. Or, atât Theodosie, cât și Ștefan al II-lea au fost produsul acestui tip de creștinism tradițional și rural, *agrar-monastic* s-ar putea spune, și, ca atare, nu au putut evita să nu se lase în voia unui reflex de autoapărare specific oricărui spirit de castă. Căci, atunci când are la îndemână traduceri românești aliturgice ale Bibliei, destinate studiului și lecturii individuale, cum a fost ediția de la București din 1688, laicul cu știință de carte nu mai poate fi inclus decât abuziv în starea celor simpli, iar preotul de mir devine aproape la fel de «sufletesc» ca și călugărul.

În pofida unor astfel de reacții defensive ale ierarhiei, preoțimea seculară, încurajată de către domnie să-și ridice nivelul de instrucție, începe să se profesionalizeze la rândul ei, pe baze de recrutare ereditare și sătești. Deși Antim Ivireanul regretase absența vocațiilor autentice, numărul preoților cunoaște, de-a lungul secolului al XVIII-lea, o creștere continuă, mai ales la țară. Cum clerul era, în principiu, scutit de impozitele publice, hirotonia ajunge să fie privită de contribuabilul obișnuit drept principalul mijloc legal de evaziune fiscală. «Tot ce-i fruntaș [în sat] se află preot și diacon», fiecare parohie rurală înregistrează între douăzeci și patruzeci de astfel de notabili ecleziastici, ceea ce sporește drastic sarcinile purtate de ceilalți săteni prin reducerea masei celor datori să plătească bir, se plâng țăranii munteni, în primii ani ai secolului al XIX-lea, principelui Constantin Ipsilanti, cerându-i să limiteze numărul lor la cinci preoți și opt diaconi de sat[98]. Așa cum se petrece în asemenea ocazii, plângerea exagerează și dramatizează proporțiile acestei inflații a clerului. O catagrafie întocmită în 1810 la porunca mitropolitului Ignatie al Ungrovlahiei dă cifre aproape la fel de uimitoare, deși comparativ mai modeste: o parohie urbană, Colțea, avea 5 preoți la 18 case, în vreme ce una rurală, Făcăeni, 4 preoți la 28 de case[99].

S-a vorbit, în legătură cu acest fenomen, ce pare să debuteze lent încă de la jumătatea veacului al XVII-lea, de o «ruralizare» și de o «laicizare» a clerului ortodox din întreg sud-estul europ[100]. De acord. Dar, răsturnând perspectiva, acest proces istoric s-ar preta și la o descriere în termeni de «îmburghezire» a clerului rural, de participare masivă a preoțimii, în ajunul epocii moderne, la constituirea unei *a treia stări* românești. Mai întâi, proliferarea fără precedent și ridicarea culturală a preoțimii seculare abolește definitiv străvechiul model teologico-politic binar laici/cler, prin ajungerea la maturitate deplină a unui al treilea ordin, clerul de condiție laică. Apoi, scutirea de dări și ponderea statistică așează preoțimea de mir pe o poziție socială intermediară între boierul stăpân al moșiei și țăranii care muncesc pe moșie. În acest ultim sens, preotul este oarecum mai hotărât «burghez», dar și mai specific în sens românesc, decât negustorul care tinde să se confunde cu boierimea, atât prin cumpărarea de pământ și de dregătorii, cât și prin strategiile matrimoniale la care aspiră sau la care este îndemnat.

Atunci când Dionisie Fotino își culege, spre 1817, datele despre demografia Țării Românești, el nu-i pune la socoteală pe boierii și negustorii din București și Craiova, lăsând în afara calculelor și clerul monahal. În schimb, din totalul de 164.649 de familii recenzate – aparținând categoriilor de birnici (adică contribuabili țărani), ca și celor privilegiate, cum sunt postelnicei, neamurile, companiștii, mazilii, ruptașii, scutelnicii, poslușnicii, slujitorii, ungurenii, bulgarii și surugii –, 9.111 sunt familii de preoți și de diaconi, ceea ce înseamnă 5,53%, cu un record de 12,82% pentru județul Vâlcea (1.378 familii de preoți și 163 familii de diaconi la un total de 12.014 familii)[101], de unde veneau «birnicii» care se jeluiseră lui Constantin Ipsilanti. Clerul de mir, socotit împreună cu membrii familiei, reprezenta deci minimum cinci procente din ansamblul populației.

În plus, elita ecleziastică a secolului al XVIII-lea provine, cu unele excepții fără mare greutate statistică, din rândurile clerului secular și din mediile urbane. Episcopii și călugării cei mai învățați, cei care s-au bucurat de prestigiu și de autoritate, au fost, într-o însemnată proporție, fii de preoți sau de orășeni. De altfel, adoptând cariera sacerdotală, toți fiii de preoți aspirau la conservarea și întărirea privilegiilor de imunitate fiscală de care beneficiaseră ascendenții lor. În caz contrar, ar fi însemnat să se piardă în masa rurală, «să dea bir cu țăranii», să se declaseze, să

se descalifice social. La țară, preoția nu este o vocație religioasă, ci o ambiție socială, o modalitate de a scăpa de presiunea ruinătoare a administrației financiare.

Cum să se mai pună problema vocației, din moment ce hirotonia era o cale de evadare din categoria «ludelor», a unităților fiscale, a țăranilor înscriși la visteria statului, a căror condiție nu era departe de cea cuprinsă în descrierea, poate prea severă și prea globală, pe care Dinicu Golescu o face satului românesc de la începutul secolului al XIX-lea:

> «Întrînd cineva într-acele locuri unde se numesc sate, nu se vedea nici biserică, nici casă, nici gard împrejurul casei, nici bou, nici vacă, nici oaie, nici pasăre, nici pătul cu semănăturile omului, pentru hrana familiei lui, și, în scurt, nimică; ci numai niște odăi în pământ, ce le zic bordee, unde întrînd cinevaș nu are a vedea alt decît o gaură numai în pământ, încît poate încăpea cu nevasta și cu copiii împrejurul vetrei, și un coș de nuele scos afară din fața pământului și lipit de balegă. Și după sobă încă o altă gaură, prin care trebue el să scape fugind, cum va simți că au venit cinevaș la ușă-i; căci știe că nu poate fi decît un trimis spre împlinire de bani»[102].

Nimic mioritic într-o astfel de așezare. Nici o urmă de spiritualitate și de stabilitate, nici un fel de răgaz pentru cultivarea tradițiilor creștine și a valorilor comunitare.

Să nu uităm însă jalba sătenilor: preotul este un fruntaș, un notabil. Protopopii și parohii, cu numeroșii lor vicari și diaconi, formau «burghezia» satelor. O burghezie pur «națională» – oarecum distinctă de majoritatea negustorilor și artizanilor urbani care erau, dacă nu de-a dreptul alogeni, în orice caz suditi străini[103] –, dependentă ca atare de domnie. O burghezie adusă pe lume de statul administrativ, din moment ce condiția indispensabilă a existenței, recunoașterii, consolidării și clarificării misiunii sale era nu vocația religioasă, ci scutirea de dări. De acum înainte, în numele stării ei burgheze, preoțimea se va simți mai obligată față de statul care a promovat-o social și care

înțelege să se sprijine pe ea, decât față de ierarhia Bisericii care, prin extracția sa monahală, face parte dintr-un alt ordin teologico-politic, iar, prin calitatea sa de stăpână a unei treimi din suprafața solului Principatelor, aparține elitei.

Formarea, pe pragul modernității, a unei «burghezii de catană» care a dominat intelectual satele și a încadrat cultural populația târgurilor și orașelor a avut, la nivelul mentalităților colective, cel puțin o consecință majoră. Timpul Bisericii, suprimat la vârf și mimat la bază, se refugiază în sânul stării a treia. Păturile mijlocii ale societății s-au înstrăinat de seceriș fără să renunțe la post.

În secolul al XIX-lea, burghezia românească, înrădăcinată în sfer prin complexe legături genealogice reale sau doar sociale[104], a fost conformistă în materie de religie. Un tipic reprezentant al dinamismului stării a treia românești, Tudor Vladimirescu, înscrie de pildă, pe o filă a unui *Penticostar* dăruit la 27 februarie 1819 bisericii din Cloșani, pomelnicul neamului său: din cincisprezece nume, unele aparțin unor membri ai clerului, atât monahal (inclusiv un ieromonah), cât și de mir[105]. Prin urmare, secularismul liberal a evitat cu grijă orice formă de anticlericalism direct și declarat, iar ateismul a ocupat un loc extrem de modest în discursul elitei intelectuale.

Această obstinație de a păstra și perpetua, fie și numai în intenție, formele exterioare ale culturii din epoca de criză a constiințelor, merge mână în mână cu refuzul «Evropei», al valorilor moderne și occidentale, cu închiderea în sine a satului și cu atașamentul târgoveților față de o ortodoxie populară și identitară. La 1814, pentru dascălul Ion Dobrescu din mahalaua Hatișei, meșteșugar «ce se hrănea cu munca mîinilor», a înveli casele cu tablă de fier și nu cu lemn ca în trecut reprezenta o schimbare tot atât de revoluționară ca și lepădarea portului tradițional oriental și adoptarea costumului apusean și figura pe aceeași listă de erori moderne și aberații ale prezentului cu umerii goi ai doamnelor din societate și lecturile din Voltaire:

> «Încă ne-am pus împotrivă cu Dumnezeu. Că întîi era casele învălite cu lemn, pă urmă le-am învălit cu her. Apoi, ce să vezi? Muerile cu capetele goale și tunse, dezgolite pînă la brîu. Oamenii își lepădaseră portul și-și luaseră portu strein, ca păgînii, unii

nemțește, alții sfrănțuzește, alții în alte chipuri, cu părul tuns, cu zulufi ca muerile. Apoi ne amestecam cu ei și cei mai procopsiți le învăța cărțile lor, unii sfrănțozește, alții nemțește, alții talienește. Și intru învățătura lui Volter, acela urîtul lui Dumnezeu, pre carele îl avea păgînii ca pre un dumnezeu»[106].

Baza socială a stării a treia, în primul rînd mica burghezie, resimte în modul cel mai dureros dispariția unei culturi comune. Refugiul ei va fi, de acum înainte, conservarea formelor tradiției, conformismul religios, rutina opțiunilor politice și replierea asupra unei identități naționale fabricate din resturile trecutului și funcționând prin regula respingerii «amestecului» cu valorile Occidentului «păgân».

Începând cu epoca crizei de conștiință, preoția capătă din ce în ce mai evident aspectul unei profesii burgheze, mai precis mic-burgheză, chiar dacă, sau poate tocmai din pricina faptului că își recrutează cadrele în principal de la țară și din cartierele populare ale orașelor. Preotul este un stâlp al stării a treia. De asemenea, un slujbaș îndatorat al statului administrativ. Timpul Bisericii, incapabil să cucerească durata interioară și să se instaleze în subiectivitatea unor alegeri individuale, se va dizolva în timpul totalizator al statului.

Etica unanimității

Pentru Biserică, ca și pentru lumea rurală, problema timpului se pune mereu cu urgența actualității. Destinul creștinului și bunăstarea țăranului reîncep cu fiecare nouă zi. Acum și astăzi se decid atât speranța unei veșnicii fericite, cât și soarta recoltei de la toamnă. Într-o societate în care, principial, timpul este măsurat de ceaslov și de muncile câmpului, trecutul nu există decât ca materie primă a prezentului. Ciclul liturgic aduce, cu titlu de modele exemplare, oamenii și evenimentele din trecut într-un prezent deja instalat în viitor. Prezentul însuși nu este decât o modalitate de a proiecta istoria în eternitate. Istoria este, la rîndul ei, mai puțin memorie a faptelor, cât comemorare a persoanelor. Este deci normal ca primele texte «istorice» din cultura română

să fi adoptat forma *pomelnicelor* ca procedeu de reflecție asupra raportului dintre timp și eternitate.

Tradiția intelectuală creștină își reprezintă istoria ca un eveniment al libertății, sau altfel spus, ca o întâlnire între libertatea arbitrară a omului și libertatea absolută a unui Dumnezeu care, prin Întrupare, a luat asupra sa drama umanității[107]. Acolo unde oamenii fac istorie în sens ontologic, ei lucrează, în realitate, la istoria propriei lor mântuiri sau damnări. Fiecare fapt istoric este purtătorul unei dimensiuni escatologice: el poate fi, de pe acum, evaluat din perspectiva Judecății din Urmă. Ceea ce înseamnă, în ultimă instanță, că experiența istoriei ar trebui să coincidă cu practica valorilor creștine, iar sfera politicii cu domeniul eticii.

Ar trebui deci, în măsura în care discursul despre istorie și discursul despre om sunt interconditionate și inseparabile, să ne apropiem de atitudinile majoritare în fața morții, privită ca moment privilegiat în care persoana umană trece prin experiența duratei ca frontieră a timpului individual. Căci, dacă scrisul elitei este suficient de bine situat pentru a aproxima eternitatea, a survola timpul și a evalua durata istorică, sensibilitatea omului obișnuit reacționează mai ales la timpul trăit ca limită a existenței individuale, este preocupată de durata specifică a vieții, a acestei vieți irepetabile și a prelungirii ei în eternitate. Iar cunoașterea vieții, a propriei vieți ca dimensiune subiectivă a timpului, nu poate fi valorizată decât în perspectiva morții, care este atât de prezentă în centrul vieții umane, încât aceasta din urmă a fost definită drept o «conștiință dureroasă de sine sub privirea morții»[108].

În gândirea tradițională a Răsăritului creștin, viața pământească nu este decât o cale spre eternitate, o trecere spre adevărata viață, cea veșnică, prin «poarta morții», după formula din 1639 a lui Toader din Feldru[109]. Moartea nu are deci o identitate temporală proprie, ea nu este decât forma desăvârșită a duratei. Tranziție ce îngăduie fiecărei biografii să se împlinească în lumea de dincolo, moartea este, în al doilea rând, și o sfârșietoare consumare a timpului, a timpului fiecăruia în parte, a unei durate despre care fiecare va fi chemat să dea socoteală.

Timpul Bisericii știuse să «domesticească» moartea[110] și să atenueze alteritatea celeilalte lumi, căci Biserica are darul de a

participa simultan la temporalitatea umană și la eternitatea divină. Ea reprezintă plămada din care se va confecționa veșnicia, este poziția înaintată a acesteia pe axa duratei. A aparține Bisericii înseamnă, prin urmare, a fi deja un cetățean al cerului. La sfârșitul timpurilor, Biserica va fi mutată, cu toți membrii ei vii și morți, direct în Împărăția lui Dumnezeu.

Nimic surprinzător în faptul că societatea medievală românească nu era frământată de tema Judecății finale. Pentru creștin, pentru cel care se identifică pe sine ca membru al Bisericii, Judecata a fost pronunțată chiar în clipa botezului. Judecata nu-i poate atinge pe cei care sunt în Biserică. Învierea de obște a fost, principial, speranța colectivă și, mai ales, *indivizibilă*, a poporului ortodox, a poporului salvat de Dumnezeu prin tainele Bisericii și pe care Părinții l-au învățat adevărata credință. Moartea veșnică, adică Infernul, este locul în care merg *ceilalți*. Râul de foc și chinurile Iadului sunt plata celor care nu l-au cunoscut deloc pe Christos (păgânii), sau nu au avut șansa să-l cunoască în Biserica care trebuie (ereticii).

Vedem astfel, pe fațadele pictate ale unor biserici moldovenești din veacul al XVI-lea, cum damnații sunt distribuiți pe categorii – turci, tătari, evrei, armeni și latini –, în vreme ce fluviul de foc îi poartă spre Iad pe Iuda, Caiafa, Maximian, Arius, Nestorius ori Mahomed; chiar și cântărirea sufletelor de către Arhanghelul Mihail este, în realitate, fără miză, din moment ce îngerii fac ca balanța să se încline întotdeauna în favoarea defunctului[111]. Unicul criteriu al Judecății este credința, nu păcatul. Atenție însă: nu este vorba despre credință ca opțiune personală, ca angajament subiectiv, ci despre credință ca practică de încadrare în normalitatea socială. Morții sunt condamnați sau îndreptățiți în bloc, potrivit poziției față de Biserică, față de Biserica răsăriteană desigur, a grupului etnic sau cultural din care fac parte. Sub privirea lui Christos în slavă, nu există, în aceste fresce, destin individual. Fiecare are soarta pe care o merită comunitatea căreia îi aparține.

Cât de liniștitoare par aceste imagini! Să le adăugăm textele. În 1643, mitropolitul Varlaam al Moldovei scria în culegerea sa de cazanii, autentic *best seller* al vechii civilizații românești, că intrarea în Ierusalimul ceresc nu va fi refuzată decât păgânilor și

creștinilor morți nespovediți, adică în afara vieții sacramentale a Bisericii[112]. La începutul secolului al XVIII-lea, un alt mitropolit, Antim Ivireanul, va afirma că numai «limbile, că n-au credință, jidovii, că n-au botez, ereticii, că sînt despărțiți din brațele bisericii» mor cu adevărat și pentru veșnicie, în timp ce creștinul «ce s-au născut în baia sfîntului botez, ce au supt laptele credinții, ce s-au hrănit în casa învățăturii dumnezeescului dar, ce s-au întemeiat cu puterea cinstitelor taini» nu va muri, ci, într-un fel de «dulce adormire», va aștepta fără grijă Învierea[113].

Mântuirea era, pentru creștinul ortodox, o certitudine, fie chiar una dobândită numai *in articulo mortis*. Disimularea Judecății de Apoi în favoarea aproape exclusivă a Învierii echivalează, în planul vieții practice, cu o devalorizare a eticii, a angajamentului personal și a alegerii individuale.

Căci, între Răstignire și Parusie se întinde timpul libertății, cele două intrări în istorie ale divinității străjuind o epocă de tensiuni și de convertiri. Or, ideea unei eschatologii «inchoative», în curs de realizare în Biserică[114], credința într-o Împărăție ale cărei contururi ar suprapune deja granițele Bisericii riscă să dea naștere unui optimism eschatologic de nuanță origenistă.

Pe tabloul luminos al înaintării solidare, indivizibile și încrezătoare a poporului ortodox spre eternitate nu se mai distinge aproape deloc poziția persoanei și nici conținutul responsabilităților acesteia.

De altfel, acest soi de optimism eschatologic – ce a modelat în profunzime atitudinile față de timp și comportamentul istoric al românilor din Vechiul Regim – se află în armonie, dacă nu de-a dreptul într-o relație genetică, cu practicile liturgice orientale. Mă gândesc în special la intensitatea și diversitatea rugăciunilor Bisericii pentru morți, la ampla și repetata desfășurare de prohode, parastase, panihide, litii și pomeniri, mobilizate atât pentru securitatea sufletului celor răposați, cât și pentru confortul psihic al celor vii.

În lipsa unei definiții teologice clare, lipsită de echivocurile cuprinse în afirmațiile bizantinilor care au participat la Conciliul de la Florența[115], mesajul acestor rituri extrem de dezvoltate ce însoțesc și urmează decesul creștinului vizează, la nivelul mentalității populare, o îmblânzire dusă până la anulare a pedepselor

infernale. Într-adevăr, destinul etern al creștinului pare să nu se joace pe durata vieții acestuia, nu este privit ca rod al luptei de fiecare zi împotriva păcatului, ci este decis printr-o intervenție rituală bine susținută a Bisericii, în intervalul dintre sfârșitul timpului individual și sfârșitul timpurilor, dintre moarte și Judecată.

Chiar fără a fi confirmată la nivelul discursului teologic, o asemenea imagine a vieții viitoare – răspândită prin intermediul privirii și al riturilor funerare – nu a întârziat să contribuie la demobilizarea vigilenței creștine. Cu alte cuvinte, nimic nu mai este, în definitiv, ireversibil și cu adevărat definitiv, de vreme ce rugăciunile Bisericii și intercesiunea sfinților au capacitatea de a influența soarta postumă a sufletului, de a face permeabile, în răstimpul dintre moarte și Înviere, frontierele dintre Rai și Iad, de a transporta sufletele defuncților dintr-un loc în altul. Durata lungă nu numai că a adus această mentalitate – populară și difuză în Evul Mediu și Vechiul Regim – pe plaja secolului al XX-lea, dar i-a și conferit, în mod curios și în vădită contradicție atât cu litera și spiritul Evangheliei, cât și cu *consensus patrum*, statutul unui adevăr de ordin teologic, adoptat de *Mărturisirile de credință*[116] și de manualele oficiale de dogmatică[117].

Ce folos să-ți mai asumi răspunderea pentru faptele tale, când mântuirea pare să fie garantată implicit de Biserică, iar răul nu este considerat drept o dimensiune a subiectivității, drept un rezultat al libertății umane, cum scrisese cândva Grigore de Nyssa[118], ci, potrivit mitropolitului Varlaam[119], socotit o lucrare oarecum obiectivă a Diavolului, care pătrunde în om, transformându-l în «vas» sau în «organ» al răului.

Dacă așa stau lucrurile, atunci nu este nicidecum necesar să alegi, să construiești timpul, să te mobilizezi împotriva păcatului, a Principelui acestei lumi. Să te opui e ceva dificil, adesea și periculos. Important este să supraviețuiești. Vom vedea ce se va alege până la urmă. Ne vom descurca, într-un fel sau altul. La ce sunt oare buni călugării și sfinții dacă nu să completeze prin asceza și rugăciunile lor ceea ce lipsește vieții oamenilor obișnuiți. Se va găsi, în final, cineva să împlinească ceea ce n-am avut răgazul sau dorința de a duce la bun sfârșit.

Bisericile există, sunt pretutindeni construite și refăcute în număr tot mai mare, dar nu pentru a fi frecventate în timpul vieții

în ochii marelui număr. Biserica își menține și chiar își sporește prestigiul la începutul epocii moderne, dar în calitate de deținătoare a unui dispozitiv de practici și procedee menite să asigure celor morți o eternitate fericită.

Credința este trăită ca încredere în puterea cu efect postum a medierii ecleziastice și nu ca o componentă activă și eficientă a traiului de fiecare zi.

De altfel, totala necunoaștere a temeiurilor creștinismului pare să fie unanimă în lumea rurală. Pentru a-i determina pe enoriași să deprindă rudimentele credinței creștine, protopopul Țării Hârsei Radu Tempea le cere preoților săi, în 1741, să nu-i logodească și să nu-i căsătorească pe tineri decât după ce vor face dovada că au învățat *Tatăl nostru*, *Credeul*, *Poruncile* și «să-și facă sfânta cruce, bine, drept», și după ce vor fi făgăduit solemn acum că nici o duminecă de la beserecă nu vor lipsi»[120]. Nici în Moldova, la începutul secolului al XVIII-lea, tinerii nu se prea duc la biserică decât din curiozitate sau cu ocazia vreunei nunți; numai câțiva bătrâni, puțini la număr, practică mărturisirea păcatelor și împărtășania; asemeni celor din Ardeal, țăranii ignoră cele mai elementare noțiuni de credință, nu știu nici măcar rugăciunea domnească; toți sunt, în schimb, mândri de botezul ortodox pe care l-au primit, îi privesc cu dispreț pe ceilalți creștini, fiind siguri că toți sfinții, în frunte cu Sfântul Nicolae, se grăbesc la nevoie să le sară în ajutor[121].

Atenția istoricilor a fost reținută de faptul că «românii n-au procedat la canonizări, că au preferat, în Evul Mediu, să caute în alte părți sfinții de care ar fi putut avea nevoie»[122]. Într-adevăr, de ce lipsesc sfinții români? De ce sfințenia recunoscută canonic este un fenomen extrem de rar și de marginal în vechea civilizație românească? De ce, în *Viețile sfinților* pe care le-a compilat în românește în patru volume masive, mitropolitul Dosoftei al Moldovei se mulțumește cu o singură pagină pentru a pune, în 1686, bazele unei hagiografii naționale[123]?

Are rost să ne mai mirăm? «Ce să fac eu la biserică, sau pentru ce să mă rog, căci eu nu am nici un păcat, nu am ucis pe nimeni și nici nu am furat» îi declara, spre 1714, un țăran moldovean ofițerului suedez Schneider von Weismantel[124]. O societate creștină de tip tradițional-agrar lipsită de conștiința păcatului personal, care

ignoră orice exigență socială privind ispășirea și responsabilitatea individuală pentru răul comis și binele omis, care-și imaginează că între Paradis și Infern poate exista o zonă de continuitate și de tranziție, un culoar de liberă circulație a sufletelor, nu este pregătită să recunoască eroismul virtuților unuia dintre membrii săi și să-i așeze numele printre sfinți. Acolo unde oamenii ajung să-și închipuie că între locuitorii cei mai puțin merituoși ai Raiului și pensionarii cei mai puțin vinovați ai Iadului diferența este neglijabilă, nu mai există suficiente temeiuri morale pentru a distinge binele de rău. Iar acolo unde răul nu este denunțat public, binele este rareori recunoscut și lăudat.

Și totuși, spre sfârșitul veacului al XVII-lea, epuizarea treptată a conținutului speranței creștine și căderea în uitare a evenimentului Întrupării antrenează o modificare de nuanță în atitudinile elitei față de moarte și de lumea de dincolo. Destinul colectiv al poporului ortodox nu mai trezește acum decât un optimism moderat. Am văzut deja cum autoritatea Bisericii asupra timpului se relaxase progresiv, îngăduind modelului tradițional al solidarităților ierarhice și comunitare să se destrame încetul cu încetul.

Iar când individul începe să capete relief, atunci Învierea lasă, în sfârșit, să se întrevadă Judecata, Judecata de obște, încercarea finală de care nimeni, creștin sau păgân, nu va fi scutit.

Mediile rurale vor continua însă să facă deosebirea între mântuiții din oficiu care sunt membrii Bisericii răsăritene și damnații de drept din afara acesteia. Aceiași țărani moldoveni din primii ani ai secolului al XVIII-lea în mijlocul cărora și-a găsit adăpost von Weismantel, refuză să accepte ca un maior suedez decedat să fie înmormântat în cimitirul satului lor, explicând că se tem ca nu cumva, în ziua Învierii obștești, un protestant – a cărui adresă indiscutabilă în eternitate este Infernul – să se strecoare clandestin printre morții satului, îndreptățiți de botezul lor ortodox să locuiască în Paradis, nu cu titlu individual, ci ca un grup solidar, a cărei identitate este dată tocmai de recunoașterea reciprocă a acestei comunități de destin[125].

Dimpotrivă, în ochii elitei din epoca crizei conștiințelor, frontiera dintre cei drepți și cei condamnați pentru veșnicie va trece, de acum înainte, prin interiorul Bisericii. La vârf, ideea

judecății individuale nu va întârzia să se impună. Când va sosi sfârșitul lumii și al timpurilor, fiecare muritor, indiferent de comunitatea etnică sau religioasă din care provine, își va primi recompensa în funcție de bilanțul propriei existențe.

Cartea vieții nu va mai fi lista membrilor Bisericii din toate locurile și timpurile, ci un registru de conturi în dublă partidă, în care sunt înscrise faptele bune și păcatele fiecărui creștin. Invocarea, de inspirație apocaliptică, a întoarcerii în slavă a lui Christos în calitate de cap al Bisericii este înlocuită de viziunea unui Dumnezeu prezidând cu redutabilă autoritate o scenă de tribunal, cu acuzați, acuzatori și martori ai apărării.

Astfel rezumată după Philippe Ariès[126], criza eschatologiei inchoative, declanșată în Occident în secolul al XII-lea, nu se va insinua în conștiințele românești decât spre sfârșitul veacului al XVII-lea. O întârziere de cinci sute de ani a apariției eschatologiei individuale ce va avea consecințe uriașe.

Pentru ca dosarul să fie, dacă nu complet, atunci cel puțin bine nuanțat cronologic, trebuie remarcat că separarea eschatologică între drepții și păcătoșii recrutați pentru eternitate chiar din sânul Bisericii își făcuse totuși apariția încă din 1581, în *Evanghelia cu învățătură* tipărită la Brașov de diaconul Coresi. Într-adevăr, la sfârșitul timpurilor, Dumnezeu «va să judece tuturora carei au fostu, dela Adamu până la sfârșenie, Ellinilor și Iidovilor și ereticilor și carei au fostu în creștinătatea ceia dreaptă s-au greșitu»[127]. Din pricina orientării sale protestante[128], care explică și prezența în premieră a eschatologiei individuale, a temei singurătății sufletului, desfăcut din orice fel de solidaritate comunitară, în clipa «județului înfricoșatu»[129], a doua Cazanie coresiană nu a avut ecou în cultura românească, în afara reeditării, de inspirație calvină, de la Alba Iulia din 1641[130].

Deși rămâne atașat eschatologiei de tip tradițional, mitropolitul Varlaam procedează totuși, în calitate de precursor al generației epocii de criză, la o recuperare pedagogică a Judecății[131] și face loc în cazaniile sale «catastihului lui Dumnedzău», în care îngerii consemnează faptele tuturor oamenilor[132]. Această lecție, oricât de timidă, nu va fi lipsită de unele ecouri. În 1669, Elina Cantacuzino îl «iartă de moarte» pe boierul vinovat de uciderea sotului ei, postelnicul Constantin, făcându-și calculul că, deși

obligat, prin comutarea pedepsei, «să ia cinul călugăresc», oricum Stroe Leurdeanu «va da el seamă înaintea înfricoşatului judeţ»[133].

Ceva pare deci să se fi schimbat. Creştinul (ortodox) nu mai este imun la sancţiunile veşnice. Acestea sunt socotite, uneori, chiar mai eficiente decât pedepsele la care sunt supuşi muritorii de către instanţele judiciare pământeşti. A fost însă nevoie de individualizarea prealabilă a sentimentelor de apartenenţă la un grup sau la o familie, de ivirea, în detrimentul solidarităţilor comunitare, a unor noi legături sociale, cum sunt cele de cuplu, în cazul văduvei Cantacuzino, pentru ca şi ideea unei eschatologii individuale să se maturizeze.

Breşa practicată în mentalitatea colectivă de cuvântul răsunător al lui Varlaam va fi larg deschisă de unele imagini de la începutul secolului al XVIII-lea. Să ne amintim de *Parabola bogatului nemilostiv şi a sărmanului Lazăr* pictată în narthexul de la Surpatele (1707) ori în cel de la Govora (1711). Ea nu este doar o pledoarie pentru imoralitatea bogăţiei, dar şi o mărturie categorică împotriva soluţiei de continuitate dintre Rai şi Iad[134]. Destinele individuale sunt irevocabil separate după moarte: «între noi şi voi s-a întărit o prăpastie mare, ca cei care vor să treacă de aici la voi să nu poată, nici de acolo să treacă la noi» (*Luca* 16, 26). Paradisul nu va mai întreţine nici un fel de complicitate cu Infernul, posibilitatea unei promovări a sufletelor dintr-un loc în altul apărând, în lumina unor asemenea imagini, ca absurdă. Contururile duratei încep să includă şi domeniul eticii, iar timpul subiectiv va dobândi un statut definitiv şi ireversibil.

Veritabil manifest al noilor concepţii eschatologice, reprezentarea *Judecăţii din Urmă* din pridvorul bisericii mari a mănăstirii Hurezi[135] nu mai vizează condamnarea exclusivă a celor ce nu se află sub jurisdicţia Bisericii. Păcatul, diversele încălcări ale regulilor vieţii creştine fac acum obiectul demonstraţiei iconografice. Pictorul îi aruncă în râul de foc pe «regii tirani», pe bogat, pe hoţ, pe cârciumar şi pe câţiva reprezentanţi ai meseriilor (morar, brutar, băcan, cizmar). Conducătorii care abuzează de putere, tâlharii, bogăţaşii chiar, e lesne de înţeles de ce nu sunt priviţi cu simpatie într-un loc a cărui populaţie de monahi este invitată să practice virtuţile evanghelice. Dar ce-au făcut oare bieţii meşteşugari pentru a merita să li se dea brânci în

focul Gheenei? S-a spus că am avea de-a face cu o critică socială, cu un aspect simbolic al luptei de clasă[136]. Sau cu o complicitate «între zvonul public, răzbunare a săracilor împotriva ţăranilor înstăriţi şi meşteşugarilor, şi Biserică, grijulie să-i aducă pe nonconformişti pe calea cea bună»[137]. Întru totul de acord, vocaţia Bisericii este să ia întotdeauna partea săracilor. În ce măsură însă meşteşugarii apar în ochii autorităţilor ecleziastice drept nonconformişti? Cu ce s-au făcut oare vinovaţi?

Să aflăm părerea unui martor contemporan al frescelor de la Hurezi. Să ascultăm, încă o dată, vocea lui Antim Ivireanul:

> «Şi vă poruncesc tuturor, cîţ sînteţ cu meşteşug şi cu neguţătorii, veri de ce breaslă, ca de acum înainte, duminecile şi sărbătorile cele mari... să vă închideţi prăvăliile şi nici să vindeţ, nici să cumpăraţ... nici să lucraţ şi precum zic să faceţ... Încâş poate să zică fieştecine din voi, în gîndul său: dară noi avem nevoi grele asupra noastră şi nu putem să facem aceste ce zici... Să nu socotiţ că-i va fi milă lui Dumnezeu de noi, să ne iarte pentru căci avem nevoi... ce ne va băga de unde nu vom putea să mai eşim»[138].

Discursul mitropolitului şi imaginea de la Hurezi – creată sub îndrumarea unui alt prelat eminent, arhimandritul Ioan – ne dezvăluie neliniştea clerului înalt în faţa pierderii prestigiului social de către timpul liturgic. Negustorul este incriminat, fără dubii, sub trăsăturile «bogatului». Meşteşugarii puteau fi adesea necinstiţi, erau însă rareori cu adevărat înstăriţi. Nu săracii sunt cei care, mânaţi de un sentiment de frustrare, ar fi vrut să-i vadă pe artizani rostogolindu-se în focul veşnic. Ochiul răuvoitor aparţine Bisericii. Da, meşteşugarii sunt ameninţaţi, în predici şi imagini, pentru că lucrează la constituirea timpului profesional, a timpului muncii, pentru că sunt agenţii care macină din interior textura comunitară a societăţii de tip tradiţional-agrar. În veacul al XVIII-lea şi în primele decenii ale secolului următor, meşteşugarul a fost un purtător aproape solitar al individualismului, în calitate de posesor al unei îndemânări ce depăşea cadrele economiei dominante, întemeiată pe timpul natural. Hărnicia

calculată și îndreptată spre profit a artizanului nu se acordă cu unitatea duratei și nici cu solidaritățile creștine. Meșteșugarul este un «prieten» al muncii și, cu acest titlu, un izolat printre românii însuflețiți de etica ortodoxă.

În secolul al XVIII-lea alteritatea socială a meșteșugarului este deci radicală. Acesta nu trăiește ca toată lumea. Nu merge la biserică, muncește duminica, nu seamănă, nu seceră, este adesea străin. Din moment ce nu se mai poate evita ca o tăietură eschatologică să fie practicată de-a lungul Bisericii, este preferabil să fie sacrificați acești marginali, acești noi veniți. Căci sunt mai vizibili, mai vădit diferiți decât funcționarul și boierul. Pe de altă parte, stăpânul de pământ și dregătorul se află dintotdeauna în orizontul satului, fac parte din peisajul tradițional peste care timpul natural își alternează ciclurile.

Într-adevăr, în raport cu timpul Bisericii, meșteșugarii și chiar negustorii sunt niște marginali nonconformiști. Nonconformiști ce trebuie marginalizați pentru eternitate.

Să nu uităm totuși că tema Judecății, în redactarea iconografică pe care a primit-o în epoca crizei de conștiință, nu a fost expresia mentalității colective, ci o elaborare a elitei ecleziastice. Meditația eschatologică operase, până atunci, cu un singur criteriu: apartenența la Biserică. Dislocuirea vechilor cadre mentale a fost lentă, maturizarea individului și a problemelor sale nu mai puțin ezitantă. Printr-un straniu compromis, statutul persoanei este acum dedus dintr-un alt tip de apartenență, mai puțin globală decât cea eclezială. Păcătosul trebuie să poarte o identitate socială. Biserica românească, am spus-o de câteva ori, nu era pregătită, la sfârșitul Vechiului Regim, să promoveze autonomia timpului interior, să încurajeze singularizarea conștiinței individuale.

Deși nu era, în fond, decât un compromis, soluția iconografică adoptată la Hurezi a fost ulterior considerată prea severă și înnoitoare. În 1722 are loc o dublă tentativă de repliere pe pozițiile vechiului optimism eschatologic: în biserica mare a mănăstirii Văcărești și în biserica Crețulescu din București este înfățișată câte o imagine a *Apocalipsei*[139], viziune glorioasă a celei de-a doua veniri a Capului Bisericii care, la sfârșitul timpurilor, va transporta totalitatea credincioșilor în Ierusalimul

ceresc și va pune capăt domniei Principelui întunericului. Totuși, acest discurs figurativ retardatar nu va avea nici un viitor. Judecata va ocupa, în continuare, centrul reflecției eschatologice.

În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea va triumfa, fără rival, tipul de redactare iconografică de la Hurezi. Oricât de greu a cântărit prestigiul ctitoriei brâncovenești într-un asemenea succes, el nu a fost mai mult decât un argument suplimentar ce a încurajat difuzarea unei noi viziuni asupra timpului de după moarte. Pictat în pridvorul bisericilor muntene[140], ori în narthexul bisericilor maramureșene[141], fluviul de foc al Gheenei va purta în Infern o mulțime pestriță de păcătoși: negustori și meșteșugari de tot soiul, funcționari, preoți, călugări, prostituate, boieri, soldați și țărani. Prin multiplicare, categoriile de condamnați la chinurile Iadului ajung să constituie un spectru atotcuprinzător al societății.

Spre 1800, voracitatea Infernului nu va mai cruța pe nimeni. Fiecare membru al comunității, atâta timp cât aparține unei stări sau unei profesii, oricare ar fi acestea, va fi un damnat potențial. Pe o asemenea cale ocolită – ce avea avantajul de a menaja clișeele eschatologice tradiționale, fără a brusca mentalitățile colective printr-o individualizare nemijlocită a destinului postum – individul, această invenție a modernității, își face, în sfârșit, apariția în civilizația românească.

În cursul veacului al XVIII-lea, criza de conștiință coboară lent de pe înălțimile ocupate de elita socială și intelectuală pentru a pătrunde progresiv în toată adâncimea mentalităților colective. Acest proces de difuzare a simptomelor crizei de la vârf înspre bază se exprimă într-un limbaj eschatologic. Criza de conștiință populară cu chip eschatologic culminează în perioada 1780-1820, ce ar trebui considerată, din perspectiva istoriei mentalităților, drept cea a crepusculului Vechiului Regim. Cunoașterea tradițională, împărtășită de marele număr (cât de mare, nu se poate în fond preciza, deoarece majoritatea celor 92% stăruie în tăcere), își consumă ultimele resurse într-o explozie a imaginarului eschatologic[142] contemporană atât cu milenarismul popular occidental[143], cât și cu cea de-a treia perioadă a mișcării exegetice a *Apocalipsei* din mediile elenofone (1767-1825)[144]. Toate scrierile eschatologice transcrise în manuscrisele românești aparțin «curentului popular de tip teologic și moral», ce se opune –

potrivit lui Asterios Argyriou, care a operat cu versiunile grecești ale acestor texte – grupului de opere străbătute de tensiunea unei așteptări mesianice cu tentă națională[145].

Această eschatologie nu a fost nici proiecția unui prezent frustrat într-un viitor vindecat de toate neliniștile, nici așteptarea colectivă a ceasului izbăvirii și a eroului eliberator, nici, în final, un elan milenarist al maselor izgonite din mutenia lor de marile mutații palingenetice declanșate de Revoluție.

Dimpotrivă, meditația eschatologică a românilor a fost, în pragul epocii moderne, expresia unei crize de conștiință generalizată ce se consuma în interiorul unui sistem tradițional de siguranță. Disoluția idealului unei solidarități comunitar-agrare, manifestarea în plină zi a eșecului social al mesajului creștin, ruptura unității epistemologice și a continuității de sens dintre timp și eternitate au dus la o deconstrucție a istoriei, la o *destorificazione*[146] eschatologică a experienței individuale a duratei.

Dacă, la cumpăna secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, elita își găsise un refugiu în exercițiul Ratiunii și în prospectarea viitorului, păturile mijlocii au înțeles, la rândul lor, că structurile tradiționale ale cunoașterii nu mai rezistă la încercările timpului prezent. Iar eschatologia a fost calea prin care mentalitatea colectivă a făcut descoperirea viitorului. Un veac mai târziu decât elitele, straturile populare ale societății au început să gândească timpul la viitor. Ignorând existența unor «mituri de înlocuire», această reflecție a recurs, inevitabil, la singurele imagini – literare și figurative – disponibile în repertoriul tradițional, cele ale timpului de dinainte și de dincolo de Judecată, eveniment final în care omul se va găsi, fără alt sprijin în afara propriei sale conștiințe, față în față cu eternitatea.

Prin intermediul imaginilor apocaliptice, imaginarul popular s-a lăsat antrenat și el în prospectarea viitorului și în inventarea individului, cele două demersuri intelectuale caracteristice ale modernității.

Ceea ce nu înseamnă că distanța dintre mentalitățile colective și cultura elitelor s-a micșorat. În cursul ultimelor decenii ale secolului al XVIII-lea, procentul din vârful piramidei sociale își va regăsi siguranța și optimismul. Viitorul luminos al patriei se va substitui veșniciei fericite a comunității.

Prelații moldoveni flirtează cu voltairianismul și masoneria[147], clerul din Ardeal își cheltuiește energia în lupta de emancipare națională, fețele bisericești din Țara Românească se ingrijesc de luminarea poporului[148], aristocrația nu meditează decât la reforme politice și fabrică neîncetat proiecte de guvernare. Elitele sunt cuprinse de voluptatea culturii moderne și de febra europenizării. Obiectivul lor aproape unanim este acum acela de a pune stăpânire pe «darurile cele bune ale Europei»[149].

Cu ajutorul Rațiunii, elita se pregătește să construiască timpurile moderne. Intelectualii învață să se supună Rațiunii de stat. În 1836, Petrache Poenaru se adresa elevilor Colegiului Sf. Sava cu îndemnul de «a ve face vrednici de o nouă epocă, străduidu-ve a ve petrunde de duchul veacului de acum, care este duchul sciinței, al liniștei, al iubirei de omenire, al supunerei, al pravilei și al obăduitorilor ce le sprijinesc»[150].

Secolul Științei și Legii, al supunerii față de cei care le promovează fusese, de altfel, inaugurat la Academia domnească din București încă din 1776, când Alexandru Ipsilanti – în edictul de reorganizare pregătit de o comisie alcătuită din opt boieri de treapta a doua și a treia, cu excluderea episcopatului și a protipendadei, cărora le-ar fi revenit, în alte timpuri, o astfel de sarcină – afirma că scopul guvernării este acela de a-i învăța pe oameni, prin intermediul școlilor publice, «să trăiască și să muncească rațional»[151].

Formată din inițiativa și sub patronajul instituțional al domniei, o nouă elită intelectuală românească se va naște, în ultima parte a epocii fanariote, ca o extensie funcțională a monarhiei juridico-administrative. Deși începuturile ei sunt oarecum discrete, această intelectualitate cu vocație birocratică, pregătită pentru funcția publică și având misiunea de a echilibra influența elitelor tradiționale în actul de guvernare, se constituie ca un produs aproape exclusiv al Rațiunii de stat.

Aici, în zona acestui echilibru dintre diferitele componente ale elitei, poate fi identificat unul din motivele pentru care modernizarea societății românești a fost un proces lent și defensiv, marcat de tentația nedesăvârșirii. Luminile românești s-au ferit cu grijă de orice complicitate cu practica valorilor pe care le-au enunțat, s-au mulțumit să strălucească deasupra unui orizont pur

intelectual, fără a face efortul să pătrundă în spațiul concret al vieții sociale.

Acesta este probabil motivul pentru care Gheorghe Șincai, atunci când își propune să redacteze o *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, se ferește să pornească de la studiul direct al credințelor și practicilor populare ale românilor din Ardeal – pentru a le scruta originile, a le evalua răspândirea și a le căuta remedii –, ostenindu-se în schimb să traducă cu multă acribie filologică, după două ediții diferite, o lucrare inspirată de un peisaj antropologic și etnologic întru totul diferit, *Volks Naturlehre* de J.H. Helmuth[152].

Iluminiștii români nu prea par a fi contemporani cu majoritatea a cărei identitate națională se simt chemați să o argumenteze și să o apere. Lecturile lor sunt în avans cu cel puțin un secol față de cele ale straturilor sociale imediat inferioare, educația lor este *delicata*, cum observa Dieta ardeleană din 1791, adăugând că această elită este *supra statum suum educata*[153]. Și în Transilvania, starea a treia românească a fost adusă pe lume de monarhia juridico-administrativă. Națiunile politice privilegiate au înțeles imediat pericolul: ridicată de reformele iosefine din mijlocul stării țărănești și a nobilimii mărunte, această nouă elită românească, lipsită de «mijloace de producție» proprii, ruptă de baza ei economică și socială, are neapărată nevoie de stat pentru a supraviețui, după cum și statul funcționărese de tip austriac este obligat să se sprijine pe o asemenea birocrație intelectuală în opera lui de demolare a regimului de stări și privilegii de origine medievală.

În schimb, în Principate, unde statul nu este deocamdată suficient de puternic pentru a putea formula un proiect atât de ambițios, însăși forma în care este rostită voința de modernizare și opțiunea pentru europenizare împrumută, într-o primă etapă și în toate domeniile cunoașterii, vocea liniștitoare a tradiției. Discursul elitei intelectuale afirmă noutatea cu aerul că nu face altceva decât să confirme valorile trecutului. Îndrăzneala gândirii trebuie să se exprime în limbajul consacrat de cultura comună bizantino-ortodoxă.

Astfel, pe plan juridico-politic, redactorii unui monument de raționalizare a dreptului de talia *Codului Callimachi* din

1816-1817, compilat după Codul civil austriac din 1811, în loc să stăvilească și să sublinieze caracterul inovator al doctrinei puse în lucru, au preferat să-și disimuleze modelul în spatele unei table de materii redactate după tipicul «capetelor» din vechile pravile împărătești[154].

Literatura religioasă se deschide și ea către Occident printr-o mișcare intelectuală ce îmbracă veșmintele stilistice ale tradiției bizantine. În 1819, ieromonahul Stratonic și monahul Antonie publică la Iași o *Carte folositoare de suflet despărțită în trei părți*, tradusă după *Exomologhitarionul* lui Nicodim Aghioritul care transpusese în greacă, fără a-și dezvălui sursa, *Il confessore instruito* și *Il penitente instruito* ale iezuitului Paolo Segneri (1624-1694), între care intercalase, pentru a da ansamblului o culoare răsăriteană, *Canoanele* Sfântului Ioan Postitorul[155]. Șapte ani mai târziu, prin grija arhimandritului Dometian, se tipărește la Neamț o *Carte de suflet... sau nevăzut război*, tălmăcire după o altă lucrare a lui Nicodim, *Aoratos polemos*, la rândul ei o traducere nemărturisită și omologată prin inserarea unor citate din Isaac Sirul sau Grigore Palamas, după *Il combatimento spirituale* al theatinului Lorenzo Scupoli (1530-1610)[156]. *Cartea folositoare de suflet* și *Războiul nevăzut*, două autentice opere baroce, două piese de bază ale Reformei catolice au ajuns să fie socotite, până astăzi, datorită abilității dublei operații de reciclare, de «spălare» a originii lor teologice întreprinsă de Nicodim și de mediile paisiene din Moldova, drept cărți de căpătâi ale călugărilor și duhovnicilor ortodocși.

La drept vorbind, în cele două exemple citate, suspectă este nu atât revoluția conceptuală adusă de modernitate și de occidentalizare, cât evidenta incapacitate a acestora de a se investi într-un exercițiu sistematic – chiar dacă uneori străbătut de resentimente – al supunerii față de autoritățile tradiționale, politice și ecleziastice.

Creșterea economică, dinamizarea raporturilor sociale, maturizarea noilor structuri ale cunoașterii, liberalizarea sistemului politic nu atârnă prea greu în ideea pe care elita și-o face despre trecerea la modernitate. Practic, Luminile românești sunt petiționare, se hrănesc cu memorii, proiecte, petiții, imagini, traduceri, lecturi și discursuri. Experiența modernității este trăită ca așteptare

a venirii unui stat providențial care, prin forța organizării sale juridice și administrative, va dezrădăcina, dintr-o dată, Vechiul Regim și va impune o nouă ordine politică, în care națiunea și Ortodoxia vor domni într-un spațiu public raționalizat și autonomizat prin enunțul sistematic al valorilor iluministe.

Libertatea, dreptatea și frăția

Să fie oare modernizarea, considerată ca o specie istorică, mai mult decât un nume comun dat transformărilor economiei, societății și instituțiilor, renovării formelor și obiectivelor cunoașterii, precum și schimbării condițiilor de trai pe care națiunile europene le-au cunoscut, în măsuri foarte diferite, pe firul secolului al XIX-lea? Mi se pare, mai degrabă, că modernizarea, în calitate de proiect mai mult sau mai puțin amânat, dar constant, al societății românești nu este doar un proces care ordonează viața, munca, gândirea, activitățile și exigențele oamenilor în funcție de viitor, ca și cum toate acestea ar fi condamnate la progres și menite unei inevitabile dezvoltări. Modernizarea privește, în egală măsură, și acele straturi dense de comportamente, atitudini, gesturi, practici și cuvinte a căror semnificație nu este niciodată contemporană cu ea însăși și cu atât mai puțin îndreptată spre viitor, ci, dimpotrivă, întotdeauna alimentată de un sens care-o precede și care-i impune propriile sale reguli.

Ar trebui, poate, să ne reprezentăm modernizarea României ca pe un fenomen cu două fețe. Pe una din ele ar fi vizibile acele activități – ca de pildă producția, distribuția și consumul avuțiilor – în care se alătură elemente desperecheate și discontinue, articulate potrivit unor modele încrucișate, fără coeziune de origine și de structură. Din această pricină, astfel de activități se află în cele din urmă în imposibilitatea de a inventa forme cu adevărat noi de producție și de distribuție, se văd împiedicate să înțeleagă legile economici liberale și să le întrupeze în instituții. Cel de-al doilea chip al modernității ar fi cel politic sau, mai bine spus, cel al discursurilor și practicilor politice, al formelor luate de politică, al alegerii obiectului pe care aceasta și-l atribuie în exclusivitate și al metodelor pe care i le aplică.

Aceste două dimensiuni, ce dau profunzime timpului modernității, stabilesc între ele un fel de pantă, politica nutrind în mod constant ambiția de a fonda prezentul și de a anticipa viitorul, obligat să-și caute în trecut propriul fundament și justificarea ultimă. Nu este deci de mirare că acest viitor, atârnat de istorii care nu-i sunt subordonate, este finalmente abandonat. Astfel, de-a lungul celui de-al XIX-lea veac, politica capătă, la români, forma unei anticipări a trecutului. Valorile imaginare cu care acesta este investit, aureola mitică ce învăluie conștiința istoriei, curiozitatea pentru urmele întemeietoare pe care înaintașii le-au lăsat în folosul urmașilor, toate acestea evidențiază faptul că, în zorii vârstei democratice, românii s-au trezit despuiați de Istorie și s-au pornit imediat să caute, în adâncul memoriei lor colective și printre toate monumentele și documentele ce le stăteau la îndemână, o istoricitate care, totuși, s-a dovedit ambiguă. Căci intelectualii români se vor deprinde, de acum înainte, să gândească viitorul în termeni de întoarcere la trecut și nu ca pe o devenire, o dezvoltare, o invenție și o noutate.

Fără îndoială, un asemenea recurs la istorie, o astfel de revărsare a trecutului pe suprafața prezentului a avut loc dintr-un motiv extrem de precis. A fost necesar ca vechile stări de echilibru social să se rupă sub greutatea procesului de raționalizare a actelor de guvernare – întreprins deopotrivă de ultimii fanarioți în Principate, cât și de administrația austriacă în Ardeal – pentru ca să apară, la intelectualii români, o reflecție de tip politic asupra trecutului. A fost nevoie, în al doilea rând, de noile norme pe care liberalismul le-a impus elitelor pentru ca trecutul să se constituie în principiu al viitorului. Aceste evenimente s-au produs în cadrul unei redistribuiri generale a valorilor a cărei victimă a fost tradiția creștină.

O mărturie de primă mână asupra acestei redistribuiri și asupra noii patologii sociale care a rezultat este adusă, în 1866, de către Jacques Poumay, consul general al Belgiei în România. Documentul este suficient de important pentru a merita să fie reprodus pe larg[157]:

«Pentru a judeca echitabil și cât se poate de complet caracterul românilor, ar trebui mai întâi să

stabilim o distincție între oamenii Vechiului Regim și oamenii noi. Oamenii trecutului au avut toate viciile servituții, temperate totuși de un fel de cumsecădenie patriarhală și de o moderație a sentimentelor care-i făceau indulgenți față de ceilalți, pentru că și ei vroiau să se bucure de indulgența celorlalți. Acești oameni dispar, n-au mai rămas decât câțiva, resturi rare ale unui edificiu prăbușit; inutil să ne mai ocupăm de ei. Cei din noua generație prezintă un caracter complex, pe care voi încerca să-l determin cu o exactitate tot atât de îndepărtată de denigrare ca și de apologie.

Înainte de toate, remarc că sentimentul religios este complet absent din sufletele lor: aceasta ține de esența însăși a religiei greco-ortodoxe, religie pe de-a-ntregul exterioară, lipsită de predicație și de învățământ teologic și consistând aproape numai din practici puerile la care oamenii din popor țin mult, împăcându-le totuși în chip desăvârșit cu o mare licență a moravurilor și pe care oamenii de lume le disprețuiesc ca pe niște copilării ridicole.

Clerul este, în general, lipsit de instruire (sunt câteva excepții onorabile). Clerul înalt iubește intriga, clerul de jos are viciile ignoranței, totul fiind dominat de un spirit de toleranță excesivă, care ar fi o virtute dacă n-ar fi vorba despre indiferență. Familia nu există în România. Posibilitatea divorțului slăbește toate legăturile și face din căsătorie doar un concubinaj de mai scurtă sau mai lungă durată. Mai ales în Moldova această plagă s-a întins într-atât încât în aproape fiecare căsnicie există copii din diferite căsătorii, bărbați și femei pe care întâmplarea i-a adunat, pe care o altă întâmplare îi desparte. Educația maternă nu este posibilă acolo unde nu există o mamă. Crescuți în absența acestui sentiment divin, copiii nu aduc cu ei în societate decât un trist scepticism, a cărui consecință imediată este o relaxare înfricoșătoare a moravurilor.

Românii își iubesc țara, sau cel puțin vorbesc mult despre ea și se lasă cu ușurință purtați de emoție la auzul numelui patriei lor. Literatura lor se bizuie pe de-a-ntregul pe acest sentiment și pe cel al iubirii, dar poate că totuși imaginația cântărește mai greu decât inima în aceste emoții violente și rapide...

Românii înțeleg ușor, pricep imediat și au un spirit fin. Ei preferă, din toate domeniile de studiu, dreptul, pentru că acesta le pune în valoare un dublu instinct: cel al fineței în argumentație și cel al abundenței în vorbire. Să adăugăm că mulțimea de procese face ca profesia de avocat să fie foarte lucrativă. Există, păstrând proporția, mai mulți doctori în drept la români decât la orice alt popor din Europa. Cei mai mulți dintre aceștia și-au făcut studiile la Paris.

Citesc cu aviditate istoria, dar pentru a-și satisface mai degrabă o curiozitate copilărească decât pentru a învăța marile ei lecții. De aceea, ei preferă istoria contemporană și, în această istorie, partea anecdotică. Adoră pamfletele, istoria citită în alcov. Li se pare că viciile celor mari îi absolvă de propriile lor vicii. Câțiva au abordat totuși latura de erudiție a istoriei; ei au strâns o groază de documente, dar le lipsește spiritul de coordonare...

În filosofie, iubesc îndestul argutiile, dar se preocupă puțin de marile probleme religioase și sociale...

Științele exacte sunt cultivate de câțiva tineri, fiind în general neglijate de masa studenților.

Chestiunile politice îi preocupă în cel mai înalt grad. De zece ani, românii nu mai scriu decât articole de ziar și aceste articole, când nu sunt scrise de personalități, nu dezvoltă decât teorii găunoase, cărora le lipsește sancțiunea experienței.

Imaginația românilor este vie și mobilă... Ei se entuziasmează ușor și se potolesc nu mai puțin repede... Sensibilitatea li se aseamănă cu imaginația.

Se îndrăgostesc repede și uită încă și mai repede. La ei nici o impresie nu durează; nu păstrează amintirea răului mai mult decât pe cea a binelui. Nu sunt deloc răzbunători, după cum nu sunt nici recunoscători.»

Mai trebuie oare să precizăm că românii astfel descriși la 1866 aparțin cu precădere elitei, elitei sociale și intelectuale formate în zorii modernității? Ce se cuvine păstrat dintr-o asemenea descriere? Câteva constatări esențiale.

Mai întâi, această elită este, global, intelectuală nu numai prin vocație, ci și prin formație. Ea locuiește pe teritoriul Dreptului și, într-o mai mică măsură, pe cel al Literelor. O elită convocată de modernitate sub semnul imaginației și al argumentației, o elită al cărei criteriu de omologare socială este constituit de ușurința de a folosi discursul.

În al doilea rând, am avea de-a face cu o elită intelectuală care nu este ancorată nici în tradiția agrar-monastică și nici în pozitivitatea valorilor economice, științifice și morale. În plin secol al XIX-lea burghez, pentru care modernitatea rezidă în producerea avuțiilor și în etica acumulării, repartizării și consumului acestora, valorile burgheze lipsesc aproape complet din inventarul elitei românești: munca, economia, familia, morala, ordinea, autoritatea, religia sau spiritul științific sunt fără excepție absente. Ce mai rămâne atunci? Fără îndoială, politica cu discursurile sale, în care modernitatea se enunță fără a înfrunta riscul unei întrupări sociale, al unei înrădăcinări în experiența prezentului și al unei angajări în inventarea viitorului.

Secolul al XIX-lea burghez, în măsura în care poate fi descris din doar câteva trăsături ample, înțelegea modernitatea, înainte de toate, ca pe o putere asupra lucrurilor: spațiul larg desfășurat al lumii este măsurat și luat în stăpânire cu toate bogățiile și resursele sale; timpul este înghesuit în muzee, biblioteci și arhive împreună cu toată țesătura sa de istorii suprapuse sau paralele: munca este raționalizată, i se măsoară forța, calitatea și randamentul; sexul este trecut sub tăcere în favoarea stabilității familiei; în sfârșit, natura este chemată să aducă, prin dezvăluirea legilor ce-o guvernează, noile certitudini ale cunoașterii.

În ceea ce privește elita românească a veacului al XIX-lea, ea a abordat modernitatea ca pe o putere asupra cuvintelor. Practica puterii rămâne încă de resortul unor straturi profunde, în care zac comportamente, gesturi și atitudini prin intermediul cărora Vechiul Regim își supraviețuiește. Gestiunea rațională a politicului și, pe cale de consecință, producerea viitorului nu sunt incluse în programul modernizării românești. Modernitatea nu este trăită ca o cultură a experienței, fondată pe dinamica economiei și pe previziunea socială, ci ca o cultură a discursului în care prezentul este așezat pe valorile Istoriei și este supus tradierii modelului democratic european.

«Bunele instituții sunt piatra fundamentală a existenței unui Stat; ele sunt condiția indispensabilă a mersului său progresiv spre civilizație și spre un viitor de prosperitate.»[158]

Această afirmație, extrasă dintr-un memoriu din 1832 privitor la aplicarea Regulamentului Organic în Moldova, ar putea fi multiplicată în voie, căci ea traduce un loc comun al gândirii românești din epoca modernizării. Bunele instituții, dispozitivele birocratice ale unui stat tot mai centralizat trebuie să stea la temelia progresului unei societăți ce năzuiește să-și prindă din urmă epoca.

În absența unei istoricități organice și concrete, absență despre care Jacques Poumay depune mărturie, totul se destramă: tradiția religioasă cunoaște un avansat proces de uzură, morala creștină dispare fără urme, familia trăiește sub zodia efemerului și a inconsistenței, structurile de autoritate se află în criză, polemicile și argutia decid opțiunile politice.

Pe acest fundal, elitele românești se apropie de modernitate cu un masiv handicap: ele nu sunt, în fond, produsul revoluției, ci al privilegiilor de origine medievală. Abolirea oficială a acestor privilegii în răstimpul dintre 1848 și 1866 a condus elita intelectuală spre o soluție de supraviețuire legată de modernitate: importarea și instalarea dispozitivelor de putere ale statului de formulă liberală.

Pentru elita intelectuală românească, modernizarea a fost, înainte de toate, o operație de convertire: renunțând la privilegiile Vechiului Regim, ea a pășit pragul vârstei democratice înarmată cu toate prerogativele ce revin de drept clasei politice legitime a unei națiuni. În mod natural, exercițiul acestor prerogative a fost investit în discursul politic, în defavoarea activităților condiționate de sfera economicului. Un discurs ce nu a funcționat din plin decât în interiorul unui imaginar populat de valori precum libertatea, de reprezentări simbolice asemeni patriei, ce sunt enunțate potrivit morfologiei dreptului și sintaxei istoriei. De altfel, de îndată ce s-a adăpostit în sânul discursului politic, Istoria însăși a devenit mai puțin o memorie colectivă sau erudită a oamenilor și faptelor, cât lectura unui imaginar fondator al modernității și, cu acest titlu, un fel de viitor răsturnat dialectic.

Evocarea sistematică a Istoriei în discursul modernizator al elitei se constituie într-un criteriu major de asociere și disociere a cărei intensitate duce, în final, la nașterea politicului[159]. Prietenii și dușmanii vor fi identificați, de acum înainte, în funcție de atitudinea adoptată față de istoria națională. Sensul atribuit acestei istorii devine, la rândul său, un instrument de clasificare politică a puterii, materialul primordial din care se elaborează strategiile politice de acces la putere.

Recursul la istorie, la o lectură politică a trecutului, practicat de birocrația intelectuală de extracție pre- și extra-burgheză care a pus bazele modernității nu a fost, probabil, decât un procedeu de evitare a confruntării cu o dilemă fundamentală: cum s-ar putea instala un stat modern, inspirat de modelul democrat-liberal, într-o societate care nu este democratică, care nu este populată de liberali și care nici măcar nu a cunoscut exercițiul libertății individuale? Sau, reformulând întrebarea, este oare statul capabil, prin intermediul sistemului său de drept pozitiv, să producă cetățeni liberi, ori acestora din urmă trebuie să le revină sarcina de a impune statului, pe căi din cele mai diferite, o exigență a dreptății capabile să-i transforme în oameni liberi?

Într-adevăr, ceea ce constituie o societate politică, un *corpus politicum*, o *politeia*, nu este trecutul comun, ci nevoia de dreptate. Această nevoie este cea care face ca domeniul politic să se nască prin crearea unei *politeuma* sau *res publica*, a unei sfere autonome de realitate care este mai mult decât o simplă reprezentare simbolică a voinței generale sau o împlinire a unei istorii colective, în măsura în care este învestită cu drepturi foarte concrete, în fața cărora nevoia fondatoare de dreptate riscă să capete forma unei revendicări. Căci *politeuma* are adesea tendința, verificată istoric, de a se confunda cu birocrația, de a fi înțeleasă ca *politicească obrădaire*, după traducerea din 1818 a Codului Caragea[160].

În pragul modernității, drepturile acestei «obrădaiuri» încep să fie formulate tot mai sistematic în limbajul Legii, care exprimă din ce în ce mai puțin nevoia de dreptate a societății. Singura formă de dreptate practicată în Vechiul Regim românesc era justiția distributivă, ce reglementa raporturile dintre «obrădairea» personificată de domn și particularii constituiți în subiect de drept numai în temeiul apartenenței lor la o «ceată», la o categorie socială, la un grup privilegiat, la o comunitate recunoscută. Astfel practicată, justiția distributivă presupunea existența unei unanimități în ceea ce privește finalitatea vieții în comun, credința în viitorul previzibil și indivizibil al unei societăți ce nu se poate concepe pe sine decât sub specia unei organizații ai cărei membri trebuie să se supună unei ierarhii unice a scopurilor, potrivit unui regim de solidarități organice de care nu beneficiau, în realitate, decât grupurile protejate de privilegiu.

Moștenirea politică cel mai greu de administrat pe care Vechiul Regim a lăsat-o modernității a fost tocmai precaritatea spațiului social amenajat în beneficiul justiției civile, a justiției de tip comutativ, capabilă să gestioneze raporturile dintre indivizi pe bază contractuală.

Este evident că omul Vechiului Regim românesc nu avea nimic în comun cu *homo oeconomicus*, cu omul occidental deprins să lumineze ierarhiile și să nu recunoască de bună voie drept legitimă acea autoritate politică la care nu a aderat în mod liber, căreia nu i-a dat propriul său asentiment, la instaurarea și funcționarea căreia nu a consimțit. Viața tradițională a oamenilor Vechiului Regim a rămas, până foarte târziu, ordonată în funcție de scopuri care nu erau rezultatul unor alegeri individuale. O societate rurală în proporție de 80%, cum era cea românească până în 1928, își moștenește, fără nici o îndoială, consensul și

nu-și poate îngădui luxul de a inventa opțiuni alternative în raport cu finalitățile economice impuse de climat, de sol și de regimul ancestral al proprietății.

Apare, de aceea, ca fiind extrem de semnificativ felul în care revoluția de la 1848 din țările române a operat o selecție în formă de excludere și de substituire a celor trei valori fundamentale enunțate de Revoluția franceză. Dacă *fraternitatea* este adoptată fără rezerve, *libertatea* și *egalitatea* sunt înlocuite de *dreptate*. Ideologia revoluției, ancorată în valorile *dreptății* și *frăției* este rezumată astfel de către Nicolae Bălcescu, figura simbolică a generației revoluționare și părintele liberalismului romantic românesc:

> «Sânt 18 secoli și jumătate de când Hristos întreprinse a răsturna lumea veche, civilizația păgână ce reprezenta principiul dinafară, obiectiv, al naturei și al silei, substituind în loc o altă lume, o altă civilizație, întemeiată pe principiul subiectiv, dinlăuntru, pe dezvoltarea absolutaă a cugetării și a lucrării omenești în timp și spațiu, și pe identitatea între esența naturei spirituale a omului și esența naturei divine, el descoperi fiecărui individ legea libertății, a demnității, a moralității și a perfectibilității absolute.
>
> După ce, în Evanghelie, Mântuitorul ne arată legea morală, absolută, nemărginită, legea dreptății, și aruncă omenirea pe calea nemărginită a unei dezvoltări regulate, progresivă, supuind natura, sila, lumea dinafara supt preponderența absolută a minții și a cugetării, prin sângele său vărsat, prin moartea sa, el ne arată legea practică, legea lucrării, legea jertfirei, a iubirii și a frăției, chipul cu care ne putem mântui, putem învinge răul și a împlini menirea morală a omenirei, adecă mai întâi prin cuvânt, prin idee, pe urmă prin lucrare, jerfindu-ne individa familiei, aceasta patriei, patria omenirei, viitorului...
>
> De atunci știința nouă, întemeindu-se pe conceptul legilor spiritului, pe observație, esperiință, calcul, au continuat zdrobirea lumei vechi, revoluționarea sau perfecționarea religiei, moralei, politicei, societății întregi, nimicind orice domnie individuală, supuind acția omenească legei absolute și universale a libertății și științei, căutând realizarea în omenire a dreptății și a frăției, aceste două temelii a ordinei absolute, perfecte, a ordinei divine»[161].

Iată grupate, în această pagină scrisă la 1850, toate marile teme care au traversat vârsta democratică românească.

Mai întâi, o confuzie, rapidă și senină, între dreptul natural și cel supranatural, deloc suprinzătoare într-un context social în care Biserica n-a inspirat niciodată o mișcare politică proprie, în care s-a mulțumit să urmeze și să secondeze puterea, în care Ortodoxia a fost, până la Marele Război, singura referință explicit culturală a marelui număr, unicul limbaj axiologic rostit pe înțelesul majorității rurale.

Apoi, încadrarea principiului libertății de către morală și perfectibilitate, ca și dotarea lui atât cu o cauză absolută trans-individuală, cât și cu o finalitate spirituală și universală.

În al treilea rând, *acția* vine după *idee*: cuvintele și principiile sunt cele care trebuie să se întrupeze, care se cer investite în realitatea concretă. Discursul nu raționalizează o experiență dată a realului, o anumită practică circumstanțiată a politicului, ci proiecția teoretică a viitorului este chemată să disciplineze acțiunea, să orienteze comportamentele, să justifice deciziile. Altfel spus, ideile sunt cele care produc faptele.

De altfel, un memoriu politic din 1834 formula deja acest ultim principiu afirmând că:

> «nu trebuie decât să ne grupăm în jurul noilor instituții create de Regulamentul Organic și să așteptăm cu încredere dezvoltarea prosperității pe care ele ne-o promit»[162].

În același an, economistul Nicolae Suțu adăuga, la rândul său, că «edificiul social» românesc a fost demolat pe de-a-ntregul

și reconstituit «ca prin minune» de un «geniu superior» atunci când Regulamentele Organice au fost aprobate[163].

În sfârșit, *dreptatea* și *frăția* nu sunt decât temeliile unei ordini absolute, atât sub raport cauzal, cât și ca finalitate. Consimțământul, adeziunea liberă nu sunt convocate în procesul de invenție a ordinii democratice. Mai mult chiar, prin postularea caracterului absolut și infexibil al principiului finalității raționale a existenței sociale, individul este constrâns să cedeze locul unor forme suprapuse de agregare: familie, patrie, umanitate.

Dintr-o singură trăsătură, democrația liberală românească își dovedește, din chiar momentul nașterii sale, pe de o parte ignoranța în ceea ce privește libertatea individuală, iar pe de altă parte atașamentul față de o justiție distributivă și socializantă.

În vreme ce, de la John Locke și Adam Smith, liberalismul clasic procedează la o excludere radicală a comunității organice, lăsând față în față indivizii și guvernarea civilă, liberalismul românesc pune apăsat în evidență drepturile colective ale corpului social, menajează grupurile intermediare și încredințează statului sarcini de natură să favorizeze iresponsabilitatea politică a indivizilor.

Birocrației statului modern i-a revenit misiunea de a duce la bun sfârșit această deposedare politică. Sistemul reprezentativ, în formula sa cenzitară, va fi instrumentul instituțional de consolidare a unei categorii de profesioniști ai politicului care vor organiza lipsa de sens a unei societăți luate prin surprindere de modernitate.

De acum înainte, *dreptatea* și *libertatea* vor fi valori reglementate de dreptul pozitiv. Birocrația de stat și politicienii de profesie le vor defini, formula și administra. Or, în tradiția gândirii liberale, dreptatea și libertatea sunt valori negative[164]; ele nu devin reale și active decât în momentul în care statul, prin intermediul dreptului pozitiv sau al aparatului său represiv, încearcă se le impună limite.

Transferând valori precum *libertatea* și *dreptatea* în pozitivitatea enunțului juridic, fondatorii statului modern român, fie că este vorba de «geniul superior» care a patronat Regulamentele Organice, fie că avem de-a face cu părinții Constituției din 1866, au comis un gest încărcat de consecințe. Căci inventarea statului

de drept în România secolului al XIX-lea nu a fost consecința necesară a descompunerii ireversibile a corpului social tradițional, a dizolvării spontane a grupurilor intermediare. Dimpotrivă, acestea au supraviețuit Constituției, unele din ele, ca de pildă obștile țărănești, până în primele decenii ale secolului al XX-lea. Dreptul codificat după modelul liberal european a confiscat, fără să o satisfacă, nevoia de dreptate a acestor grupuri interpuse. De acum înainte, dreptatea nu se mai pierde și nu se mai câștigă în mod legitim la nivelul relațiilor dintre persoane, ci devine o funcție regaliană. Dreptatea este integral absorbită de stat, se topește în textul de lege, se dizolvă fără urme în sistemul de drept pozitiv.

Primatul raționalizării, «preponderența minții» după formula lui Bălcescu, va duce inevitabil la apariția unei *Rechtsstaat* în care legea pozitivă rămâne singura garanție a libertății cetățenilor[165]. «Individa» nu va mai fi astfel tratată ca purtătoare a unei libertăți ce-i aparține în mod inalienabil, ci ca un subiect de drept supus «legii libertății» pe care numai statul are vocația să o definească și să-i atribuie o finalitate.

Dreptatea încetează, prin urmare, să mai fie administrată ca un echilibru concret al raporturilor din interiorul unui grup social, sau al relațiilor dintre grupuri, pentru a intra definitiv în patrimoniul birocrației de stat, în calitate de reprezentare simbolică a puterii acestuia, asemeni unui enunț care nu se mai întrupează.

Întrebarea la care modernitatea, așa cum a fost trăită și gândită în România secolului al XIX-lea, nu și-a propus nici un moment să răspundă este însă următoarea: valorile puse și spuse de stat prin intermediul dreptului sunt oare capabile să genereze fapte sociale, sau aceste fapte, trăite de o societate concretă, sunt singurele în măsură să producă valori?

A inventa un stat de drept urmând principiile cele mai democratice ce au curs într-o epocă dată nu este un procedeu care duce la maturizarea societății civile. Statul nu este creator de valori. Ar trebui, probabil, ca o societate să-și consume integral experiența istorică ce i-a fost dată, în ritmul care-i este propriu, pentru ca această experiență să conducă, pe cale naturală, la un consens politic în privința drepturilor ce se cuvin încredințate statului. În caz contrar, o astfel de societate nu va avea con-

vingerea că este întemeiată pe dreptate. Iar statul nu va reuși niciodată să o convingă. Poate doar prin forță. Și dacă, așa cum spunea Pascal, într-un fragment deseori citat din *Pensées* (103), «*la justice est sujette à dispute*», puterea statului este rareori pusă în discuție.

Legea românească

Pentru români, statul nu a fost și nu este un nume dat modului în care se organizează și funcționează puterea în sânul unei *comunități politice*, ci idealul mesianic, unitar și indivizibil al unei *comunități naționale*. Cu o scurtă întrerupere între 1948 și 1965, statul a fost, în epoca modernă și contemporană, un *bun național*, considerat ca atare de imensa majoritate a românilor, indiferent de orientarea politică a celor care l-au întrupat într-un moment sau altul. Statul român nu pare să fi fost niciodată cu adevărat un obiect de dispută politică, nu pare să fi purtat vreodată stigmatele unor alegeri partizane.

Dacă, în Occidentul european, politica de inspirație creștină – vindecată de tradiționalismul conservator prin acceptarea vocației pluraliste, republicane și a- sau inter-confesionale a sistemelor constituționale post-totalitare – a fost marele beneficiar politic al dispariției fascismului și național-socialismului, inaugurând o reformă radicală a statului și a instituțiilor sale, în schimb, în România, roadele căderii comunismului au putut fi culese de supraviețuitorii politici ai sistemului totalitar, într-un regim de continuitate a statului și a instituțiilor sale, tocmai din pricina absenței unei politici întemeiate pe o etică socială creștină.

Dificultatea «naturalizării» în spațiul românesc a doctrinei sociale creștine rezidă mai puțin în presupusa incapacitate a Ortodoxiei de a dezvolta, prin ea însăși și după exemplul Catolicismului, o teologie politică a modernității și a laicității, fiind mai curând determinată de felul în care Biserica Ortodoxă a premers, a anticipat și s-a dizolvat politic în statul modern.

Înainte de constituirea și consolidarea statului modern, Ortodoxia a fost o comunitate politică, nu una religioasă. Ea s-a manifestat, alături de limbă, ca cea de-a doua formă de «a fi

împreună» a românilor. Într-adevăr, din zorii Evului Mediu și până astăzi, creștinismul, în formula sa răsăriteană, nu apare, în ochii românilor, drept o *credință* (termen ce presupune fidelitate personală), ci ca o «lege» (termen ce implică supunere în sfera publică). Dacă istoria cuvintelor are vreo semnificație istorică, atunci, pentru români, creștinismul a fost, înainte de orice altceva, legea dată de împărații romani (*lex*), nu un mod de a onora un Zeu (*religio*) sau de a-i arăta credință (*fides*)[166]. Apoi, în pragul modernității, «legea creștinească» (sau «legea grecească»), legea basileilor de la Constantinopol, devine «lege strămoșească», sau, de-a dreptul, «lege românească»; adică un ansamblu de reguli și comportamente moștenite capabil să dea identitate românilor în mijlocul celorlalte neamuri, dincolo de orice considerent de natură teologică sau canonică.

Consistența socială a Ortodoxiei românești ar fi deci, mai degrabă, de ordin juridic decât de factură propriu-zis religioasă. Ea implică nu atât credința într-un zeu care mântuiește, cât conformitatea comportamentelor cu o normă general acceptată. Ea nu cere participare, ci supunere, nu este federatoare, ci exclusivă. Căci, în vreme ce credința unește, legea sancționează și discriminează. Credința individualizează persoana și relația acesteia cu divinitatea, legea uniformizează și impune indivizilor criteriul normalității.

De aceea, pentru intelectualii ortodocși, «cuvântul *lege*... înseamnă românism și creștinism, contopite în aceeași concepție și disciplină de viață. Cuvântul acesta de *lege*, așa cum îl folosește poporul nostru, concentrând în el fuziunea existențială a spiritualului cu naționalul, are un înțeles dogmatic întrucât se referă la credința ortodoxă, are un înțeles etnic întrucât Românul se identifică în această credință, și un înțeles moral întrucât reprezintă disciplina tradițională a vieții noastre»[167]. Transformat în «lege» în care o anumită formulă dogmatică se topește într-o expresie etnică dată și într-un mod anume de a normaliza existența colectivă, creștinismul își pierde, în mod paradoxal, vocația universală pe care i-o conferă înrădăcinarea sa deopotrivă în dreptul natural și în ordinea supranaturală.

Creștinismul românesc este socotit de majoritatea apologeților săi nu atât o viziune despre persoana umană, despre dreptu-

rile-libertăți și drepturile-creanțe înscrise genetic în natura umană, viziune pe baza căreia se pot contracta rațional anumite forme de organizare socială, cât rezultatul unei sinteze unice și irepetabile, un fel de produs istoric și organic, bun exclusiv pentru români și care le aparține numai și numai lor. Astfel înțeles, creștinismul poate fi folosit, la nevoie, și ca un soi de morală națională chemată să dea răspunsuri la problemele care, în alte societăți, țin de competența politicului. Bisericii fiindu-i atribuită funcția prioritară de «omogenizare și unificare a sufletelor într-o masă colectivă creștină și românească»[168].

S-a putut așadar afirma, într-unul din foarte rarele texte interbelice care invocă explicit posibilitatea unei politici creștine, că «ideea fundamentală» a unei Democrații Creștine românești n-ar putea fi decât aceea potrivit căreia «individul aparține românismului»[169], principiile sale de bază fiind «naționalitatea» și «familia»[170]. La rândul său, programul unei publicații ca *Solidaritatea. Revistă social-creștină*, editată între 1920 și 1926 de Vasile G. Ispir, Șerban Ionescu și C.A. Teodorescu[171], proclamă drept principii de bază ale creștinismului social «naționalitatea» și «democrația»[172].

Acest soi de *românism* politic, deși se justifică prin «caracterul democratic» al Bisericii Ortodoxe[173], devine în chip aproape necesar anticatolic și antisemit, productivitatea sa juridică limitându-se, de pildă, la propuneri legislative privind interzicerea vânzării pământului țării către «străinii de neam»[174].

Într-adevăr, slaba urbanizare de până în 1948 a produs o «lume» (în sensul expresiilor «a fi în rândul lumii» și «a face lucrurile ca lumea») românească caracterizată de o puternică uniformitate statistică a comportamentelor și referințelor la valori, o «lume» în care diferențierea și pluralismul apăreau drept fenomene suspecte, anormale, profund neromânești. De altfel, creștinismul trăit ca «lege românească», ca un mod organic de manifestare a unei tradiții indivizibile și specifice și ca procedeu de excludere a diferenței și pluralismului nu numai că nu recunoaște autonomia politicului, dar îl și socotește o îndeletnicire dubioasă din punct de vedere moral.

Or, contribuției neoscolasticii la elaborarea doctrinei sociale creștine i se datorează revalorizarea radicală, de inspirație aristotelică, a participării la viața politică, revalorizare care culminează prin triumful democrației creștine în Italia, Germania și Austria. Interesul față de binele comun și angajamentul politic sunt privite, în mediile catolice occidentale, ca o formă eminentă de exprimare a demnității persoanei, ca o cale privilegiată de reinstaurare socială a valorilor creștine. Pe de altă parte, în compoziția creștinismului românesc intrând și «disciplina tradițională a vieții» comune, cu alte cuvinte ordinea juridică și cultura politică, rezultă că statul și Biserica trebuie să se includă reciproc, că nu se manifestă niciodată ca entități cu putință de izolat una de cealaltă. Mai mult, Biserica predă statului integralitatea competențelor asupra societății politice, rezervându-și integral domeniul spiritual și un fel de rol de «sfătuitor» moral al națiunii.

Dacă, pentru doctrina socială creștină, ordinea economică este inseparabilă de ordinea morală, criteriul după care valoarea muncii trebuie măsurată, de pildă, fiind nivelul unui trai decent al celulei familiale, teologii români ortodocși ironizează teza «salariului just»[175] și, în general, ambiția creștinismului occidental de a formula o opinie creștină asupra sferei activităților economice, propunând ca unic remediu al inegalităților economice și sociale «mila» și «iubirea de aproapele»[176], sintetizate doctrinar în idealul «solidarității sociale»[177].

Prin urmare, creștinismul nu este gândit de români, fie ei clerici sau laici, în termeni de persoană sau de comunitate, ci în termeni de națiune. Principiul subsidiarității, chiar dacă stă ascuns și inert în inima ecleziologiei ortodoxe, nu este admis din prlcina terorii intelectuale exercitate de națiune, care devine un concept politic totalizator și indivizibil.

De aceea, Biserica a continuat să rămână legată de un stat care, prin Constituțiile din 1923, 1938 și 1991 își revendică explicit un caracter «național». Vechiul principiu creștin al «acomodării» Bisericii la ordinea statului a supraviețuit Bizanțului și s-a transmis Bisericilor naționale ale epocii moderne. Și, atâta timp cât statul nu și-a elaborat o strategie instituțională de separare completă, discursul său laic, și chiar ateu, nu a fost suficient de convingător pentru a determina ierarhia ecleziastică să adopte o poziție critică, decât în măsura în care nu a reușit niciodată să se aclimatizeze cu democrația reprezentativă și, mai

ales, cu pluripartidismul. Biserica a deplâns permanent în anii '30, după emanciparea ei de sub autoritatea liberalismului brătienist, absența unui *sistem de guvernare bazat pe un concept politic unificat și național*, formulă recurentă în publicațiile ortodoxe, cu precădere în cea mai extremistă dintre acestea, *Telegraful român*.

Ierarhii ortodocși nu au fost niciând, până în 1948, cu adevărat obligați să reflecteze asupra statutului Bisericii într-un stat laic și nici asupra creștinismului ca la o alternativă culturală și axiologică într-o societate secularizată. Sub regimul Constituțiilor din 1866, 1923 și 1938 care-o proclamau «religiune dominantă a Statului Român» (art. 21) și, respectiv, «biserică dominantă în Statul Român» (art. 22, art. 19) – ba chiar, ultimele două, «Biserică românească», ceea ce n-are nici un sens, nici din punct de vedere al teoriei constituționale și nici din perspectivă dogmatică – Biserica ortodoxă nu a avut motive să dezvolte o critică a liberalismului, iar după 1965, întâlnindu-se din nou cu statul pe terenul valorilor naționale, a fost scutită și de efortul de a inaugura o critică a socialismului real.

De altfel, prima din cele trei Constituții ale regimului comunist, cea din 1948, nu instituise un regim explicit de separare, în măsura în care avusese grijă să dispună și pentru Biserica Ortodoxă Română, consacrându-i un paragraf care prevede că aceasta este «autocefală și unitară în organizarea sa» (art. 27), fiind, cu alte cuvinte, coextensivă cu statul. Nu pe seama slăbiciunii omenești, ori a unei excesive înclinații spre compromis trebuie pusă colaborarea sistematică și loială a autorităților ortodoxe cu statul totalitar[178]. În perioada 1945-1989, ierarhia a aplicat consecvent ecleziologia bizantină, nu a făcut decât să rămână coerentă cu disciplina politică la care «legea românească» a supus dintotdeauna Biserica.

Cu atât mai mult cu cât reforma învățământului public din anul 1948 a dus la o modificare în favoarea ierarhiei a raporturilor de forțe din chiar sânul Bisericii. Colonizarea, începând cu 1918, a Facultății de Teologie a Universității bucureștene de către filosofii și eseiștii legați de revista *Gândirea*, a dus la un oarecare control instituțional al laicilor, dacă nu propriu-zis în teologie, atunci cel puțin asupra mesajului creștin. După 1948 însă, clerul

a căpătat din nou monopolul absolut asupra producției teologice. În mod paradoxal, comunismul a asigurat hegemonia clericală asupra Bisericii, dar cu prețul unei expulzări a problematicii creștine din câmpul intelectual.

Chiar și după 1989, în loc să încerce să obțină recunoașterea din partea statului a unei depline suveranități și independențe în propria sa ordine – recunoaștere pe care, de pildă, Democrația Creștină a acordat-o Bisericii prin articolul 7 din Constituția italiană – Biserica Ortodoxă s-a grăbit să solicite generalizarea salarizării preoților pentru a strânge și mai mult legăturile instituționale cu un stat de care nu a dorit să se separe complet nici măcar în epoca totalitarismului. Salarizat din veniturile publice, preotul este un funcționar de stat, un bugetar prea puțin dispus să conteste autoritatea și competențele statului.

Refuzând sistematic, de la 1866 și până în 1999, să adopte o poziție de neutralitate religioasă, statul, inclusiv statul comunist, se comportă ca și cum mântuirea nu ar fi o problemă privată, de conștiință individuală și de identitate confesională, ci una care-l privește direct și în care are un cuvânt de spus. Cu alte cuvinte, statul român nu s-a arătat niciodată cu adevărat indiferent la modalitatea confesională prin care cetățenii români înțeleg să-și consume experiențele religioase. Căci statul însuși are, chiar și într-o societate secularizată, să se legitimeze prin recunoașterea acelor identități comunitare și morale care au ambiția manifestă de a fi la rândul lor recunoscute ca instanțe de legitimare[179].

Într-o societate politică înclinată să respingă sistematic orice formă de discriminare pozitivă a minorităților, Biserica majoritară cere insistent și agresiv să beneficieze de o «acțiune afirmativă». Pare că statutul juridic discriminatoriu de *biserică națională* este pentru ea indispensabil: ierarhia are absolută nevoie de o nouă confirmare a faptului că Ortodoxia pe care o reprezintă este o *lege*, nu o *credință*. Dacă această recunoaștere i-ar fi refuzată, Biserica Ortodoxă Română s-ar simți părăsită de stat și lăsată singură cu problemele de conștiință ale milioanelor de români pe care-i revendică ca membri. Or, ea nu este nici pregătită și nici dispusă să înfrunte asemenea probleme.

În fond, ceea ce lipsește din discursul ierarhilor și teologilor ortodocși, ceea ce de fapt acest discurs ocolește cu extremă

precauție, este evidența caracterului secularizat al societății românești. Nici autoritățile ecleziastice și nici personalitățile explicit legate de Ortodoxie nu și-au pus problema, care frământă de multe decenii creștinismul occidental, de a măsura practica religioasă a celor care se declară în sondaje ca fiind creștini. Nivelul european al practicii, cu alte cuvinte procentul celor care frecventează regulat sacramentele, se situează în jur de 10%. Or, ierarhia ortodoxă pare pe deplin statisfăcută de faptul că aproape 86% din locuitorii României și-au declarat în recensăminte identitatea ortodoxă, fără a fi curioasă să afle câți dintre ei participă regulat la viața Bisericii. Căci Ortodoxia românească nu a încercat niciodată să se bizuie pe angajamentul responsabil și personal al fiecăruia dintre cei botezați, ci pe asentimentul implicit și colectiv la o formă organică de identitate națională, potrivit căreia «românul s-a născut creștin».

Un revelator extrem de precis al acestei atitudini îl constituie faptul că nici măcar un singur procent din energia depusă de către ierarhie și diferite asociații ortodoxe, în anii '90, pentru penalizarea homosexualității nu a fost investit pentru interzicerea sau limitarea avortului. Deși, la prima vedere, amândouă chestiunile par să țină de viața privată și de intimitatea persoanei, întreruperea voluntară a sarcinii este, în fond, o problemă de conștiință, un test al fidelității față de Evanghelie și față de tradiția creștină, care proclamă dreptul absolut la viață ca fiind cel mai important dintre drepturile omului, în vreme ce homosexualitatea poate fi interpretată cu un refuz al normalității și uniformității comportamentelor colective a căror gestiune istorică și-a asumat-o Ortodoxia românească. În schimb, conștiința individuală rămâne în afara domeniului de misiune al unei Biserici care s-a obișnuit să repete că românilor nu trebuie să li se predice Evanghelia, pentru că ei, spre deosebire de majoritatea popoarelor lumii, o cunosc de două mii de ani!

În Occident, o asemenea continuitate creștină nu are nici un fel de valoare operațională din clipa în care statul secolului al XIX-lea a produs o divizare profundă a majorității societăților, a provocat în sânul marilor națiuni europene o schismă politică și morală între un «popor» animat de valorile laicității și modernității și un alt «popor» atașat de tradiția creștină. Slaba rezistență

pe care democrațiile occidentale au opus-o fascismului și național-socialismului, apoi prăbușirea acestor regimuri au fost fenomene politice interpretate de catolici drept un eșec al statului modern care, blocat în dilema liberalism/socialism, a cedat tentației totalitare. Familia politică creștină a fost așadar în măsură să adopte, în timpul războiului, un aspect profetic, iar în cursul alegerilor postbelice din Italia, Germania și Austria, un ton eschatologic. *Poporul de dreapta* ieșea dintr-o lungă tradiție de rezistență împotriva statului modern pentru a salva întreaga societate, atât de ispitele individualismului, cât și de cele ale colectivismului.

În schimb, și în ciuda vizibilității sociale pe care o capătă Biserica și a inflației de referințe la morala creștină din discursurile publice, decembrie 1989 nu a fost experimentat ca un eșec al *statalismului*, ci ca unul al dictaturii personale și al ideologiei comuniste. Căci Biserica Ortodoxă Română nu are o tradiție de rezistență față de stat, fie acesta modern sau totalitar. Ea nu s-a deprins să afirme în plan politic primatul conștiinței asupra forței, întâietatea adevărului asupra puterii, a îndrăznit rareori să judece sintezele politico-juridice pe care statul le-a elaborat periodic. Dimpotrivă, mărturisind, ca în timpul regimului Antonescu, cel mult ambiția de a fi un «sfătuitor» moral al unui stat ale cărui ordine nu se discută, Biserica a fost un agent indispensabil al consensului care constituie temeiul sentimentului național românesc.

Ortodoxia i-a ținut pe români laolaltă într-un singur «popor politic», atât în epoca statului liberal, cât și a celui totalitar, în virtutea dublului principiu «toți suntem români» și «toți românii sunt ortodocși».

Fidelitatea constantă pe care Biserica a arătat-o statului și impartialitatea față de ventilarea regimurilor politice a fost, probabil, principalul factor care a împiedicat scindarea societății românești, de-a lungul epocii totalitare, într-un «popor» socialist și un altul retras într-o rezistență pasivă și o cultură tradițională și creștină. Pentru că Biserica legitimează națiunea nu ca pe o comunitate de valori care solicită o adeziune critică, ci ca pe o unitate indestructibilă de limbă, sânge, credințe și comportamente ce se cuvine admirată și apărată cu orice preț. Ortodoxia româ-

nească pare chiar sedusă de stat, cu precădere de statul de ordine, de statul care-i împărtășește suspiciunea față de libertatea conștiinței, de pluralism și de afirmarea diversității.

Într-un anume fel, Biserica Ortodoxă, ca și națiunea de altfel, este produsul statului. Ea nu-i premerge decât în ordine strict cronologică, nu într-una politică și juridică. Bisericii românești nu i-a fost dat să traverseze modernitatea în opoziție cu statul, ci s-a lăsat plămădită de acesta. Mai întâi, statul liberal i-a dăruit autocefalia, unitatea prin patriarhie și dominația asupra celorlalte confesiuni. Mai târziu, statul totalitar a scutit-o de concurență – periculoasă întrucât se desfășura chiar pe terenul meritelor naționale – a Bisericii Greco-Catolice și i-a garantat securitatea în schimbul unei retrageri parțiale din sfera publică.

La urma urmelor, ierarhia ortodoxă și teologia românească nu au avut cum să încurajeze apariția unei doctrine sociale care, la rândul ei, să aducă pe lume democrația creștină, deoarece pentru ele statul a exprimat întotdeauna, indiferent de ideologia titularilor puterii, o transcendență, cea a națiunii. Cu titlu de reședință a națiunii, statul român nu poate fi gândit decât ca un stat unitar și centralizat. Pentru că el a fost cel care a organizat națiunea, în 1859 și 1918-19, prin anularea particularismelor culturale și a tradițiilor politico-juridice locale în favoarea unui sistem administrativ de tip jacobin. Într-un asemenea context, de la crearea României Mari și până astăzi, principiul subsidiarității, principalul instrument politic al Bisericii occidentale și al intelectualilor atașați de tradiția creștină, a fost complet ignorat, deși, printr-un straniu paradox, el ar putea descrie destul de precis modelul teoretic de organizare a Bisericii răsăritene care, în termenii ecleziologiei bizantine, se numește sinodalitate.

Căci invocarea acestui principiu ar presupune o luare în considerare, fie și numai teoretică, a posibilității autoguvernării provinciilor istorice, a autonomiei familiilor, comunităților locale și grupurilor minoritare în domeniul învățământului și al sănătății, precum și al constituționalizării suveranității Bisericii în propriul său domeniu de competență. Dar ce episcop român s-ar simți în sinea sa cu adevărat episcop fără să fie asigurat printr-un act domnesc, regal sau prezidențial de confirmare și recunoaștere? Sau cine ar avea curajul să susțină deplina descentralizare și

autonomie locală, ori precedența competențelor colectivităților locale și a grupurilor minoritare asupra celor statale, fără să stârnească spectrul «separatismului maghiar»?

A făcut-o Iuliu Maniu în 1935, în observațiile sale inedite pe marginea anteproiectului de program al PNȚ, dar mai curând dintr-un spirit de contradicție cu Constituția din 1923 și doar în favoarea unei «autonomii locale regionale» implicând reducerea numărului județelor[180]. De regulă însă, prefectul, județul și, în anii '90, episcopiile care imită forma județelor sunt, în ochii românului mediu, singurele garanții serioase ale unității și caracterului național al statului.

Cine-ar putea îndrăzni să conceapă, în România, un stat care să guverneze fără să administreze, un stat articulat, în care familiile, corpurile profesionale, grupurile minoritare, comunitățile locale, Bisericile și regiunile să se autoadministreze în virtutea unui contract de solidaritate și potrivit unui principiu de subsidiaritate, un stat al cărui drept de ingerință să fie strict delegat și permanent controlat de familii, corpuri profesionale, grupuri minoritare, comunități locale, Biserici și regiuni, un stat pregătit, prin exercițiul sistematic al subsidiarității, să se integreze în Uniunea Europeană?

Oricât ar părea de ciudat, singurul român care pare să fi formulat, fără însă a-l numi, principiul subsidiarității, cu prilejul dezbaterilor constituționale de la începutul anilor '20, nu a fost un democrat-creștin, ci, un austro-marxist bucovinean, deputat social-democrat în Parlamentele de la Viena (1907-1918) și București (1919-1921). Într-o conferință susținută pe 19 ianuarie 1922 la Institutul Social Român[181], Gheorghe Grigorovici evidenția conflictul dintre centralismul administrativ al Vechiului Regat, pe cale să treacă în Constituția României Mari, și «drepturile câștigate» de românii din Ardeal, Bucovina și Basarabia de-a lungul secolului al XIX-lea și în 1917-1918, drepturi ce țineau de autoguvernare și includeau o descentralizare reală, în cadrul căreia autonomiile locale se bucurau de competențe largi în domeniul învățământului, sănătății, transporturilor ori agriculturii. Dreptului unic – construit pe terneiuri formale și acordat printr-un act de voință al autorității în care se întrupează suveranitatea – al statului centralizat, conferențiarul îi opunea

«libertatea deplină a diferitelor provincii de a se desvolta conform tradițiilor și mijloacelor lor reale» în sânul unui stat «de formă democratică federativă».

Caracterul «eretic» a unui asemenea discurs este evident. Surprinzător este doar faptul că o asemenea «erezie» politică nu s-a născut, cum ar fi fost normal, pe terenul gândirii democrat creștine. Pentru români, federalismul – chiar sub forma extrem de respectuoasă față de unitatea simbolică a statului și de comunitatea de destin a națiunii pe care o prezintă, de exemplu, autonomiile regionale spaniole – nu poate fi altceva decât un preludiu al dezmembrării și secesiunii. Sarcina unei democrații creștine românești ar fi, din această pricină, mai puțin aceea de a «moraliza» în sens creștin practicile politice, cât de a argumenta, pe temeiul principiului de subsidiaritate, că federalismul de tip regional este, pe de o parte, mediul cel mai propice pentru dezvoltarea unui bun regim democratic și pentru participarea unui număr cât mai mare de cetățeni, într-un număr cât mai mare de ocazii. La viața publică și, pe de altă parte, calea cea mai directă spre integrarea europeană.

Această reflecție asupra federalismului, ca instrument privilegiat al democratizării și integrării, este, de altfel, experiența intelectuală și politică pe care o traversează astăzi, cu relativă seninătate, societatea italiană, constituită în secolul al XIX-lea, ca și cea românească, într-un stat centralizat de tip jacobin ce a ignorat și reprimat particularismele provinciale și locale.

În România însă, acum ca și în veacul trecut, statul este admirat necondiționat în calitatea sa de autor istoric și garant juridic al națiunii. Cu acest titlu, pare obligatoriu ca el să nu poată fi altfel decât strict centralizat și birocratic. Într-un asemenea climat, descentralizarea este condamnată să rămână o simplă operație de delocalizare administrativă, fără efecte de autonomie în plan politic și jurisdicțional.

Bunăoară, paragrafele consacrate administrației locale în Programul politic al PNȚCD debutează prin revendicarea «reînființării unor județe abuziv desființate și, treptat, a plaselor» și a instituirii de «subprefecturi și alte servicii în reședințele de plase». Ca și cum drumul spre descentralizare și autonomie locală ar trece printr-o inflație a structurilor administrative și printr-o

multiplicare a numărului de reprezentanți ai guvernului în teritoriu.

În absența subsidiarității, nu poate fi decât îndoielnică eficiența demersului de a reconstrui societatea românească printr-un procedeu de tip instituțional, așa cum preconizează nu numai unii intelectuali care se declară democrat-creștini, dar chiar Programul politic al PNȚCD: «pasul spre reconstrucția morală se fundamentează pe trei instituții fundamentale: familia, școala și biserica». În măsura în care prin «școală» trebuie să înțelegem cu prioritate sistemul de învățământ public, iar prin «biserică», Biserica Ortodoxă copleșitor majoritară și incomplet separată de stat, o astfel de strategie instituțională nu ar face decât să lase din nou în afara discuției problema centrală a statului, înlocuind-o cu o soluție normativă în care «morala creștină» ar funcționa ca un fel de ideologie post-totalitară.

Toată lumea este de acord că transformarea societății românești trebuie să se petreacă sub un orizont etic. Apelul la morală este aproape nelipsit din discursurile principalilor actori sociali: administrație, partide, sindicate, presă, intelectuali. Respectarea promisiunilor, integritatea caracterelor, simțul datoriei și eliminarea corupției par să fie elementele cardinale prin care moralitatea publică și-ar putea dobândi starea de sănătate. Instituția unanim învestită cu misiunea de a face poliția moravurilor este Biserica, Ortodoxia fiind invocată ca un ideal de comportare etică.

Vocația Bisericii nu este însă aceea de a face morală, iar credința este mai mult decât un cod de bună purtare. Evanghelia nu-și propune să fabrice cetățeni model, cu un profil moral ireproșabil și cu o prestație civică exemplară. Scriptura le promite tuturor moraliștilor, nepătaților, inflexibililor și integraliștilor că prostituatele îi vor preceda în paradis (*Matei* 21, 31). Evanghelia nu este o lectură edificatoare pentru zilele de duminică, ori un repertoriu de legislație etică, ci cartea Fericirilor, cartea care propune un sens condiției umane.

Or, doctrinele politice inspirate de etica Evangheliei încearcă tocmai să deplaseze problema omului de pe terenul instituțiilor, să deposedeze statul de orice vocație de a exercita vreo formă de pedagogie socială. Democrația creștină nu este nici pe departe

sinonimă cu o organizare democratică a societății ce ar fi dotată cu un plus de moralitate, nu este nicidecum o formulă democratică în care regula jocului ar fi stabilită de morala creștină. Democrația creștină, din momentul în care se exprimă ca mișcare politică în cadre sociale pluraliste, laice și secularizate, este constrânsă să ia în calcul numai acea etică politică la care poate adera orice actor al vieții publice, indiferent de convingerile și sensibilitățile sale.

Democrația creștină nu poate nici măcar să aspire a fi acel partid în care militează precumpănitor oameni politici care se consideră inspirați de tradiția și valorile creștine. Opțiunea *personală* a politicienilor din rândurile democraților creștine este, în fond, indiferentă. Acești politicieni pot fi venali, corupți, stupizi, bântuiți de tentații autoritare, pe scurt «imorali», fără să înceteze să facă parte din familia democrat-creștină, dacă această apartenență politică le este dictată de o anumită viziune despre om, de un anume mod de a înțelege funcția economicului și, mai presus de orice, de o concepție precisă asupra funcțiilor statului. Democrația creștină nu este o formă de umanism de factură lirico-teologică, ci un demers politico-juridic întemeiat pe principiul subsidiarității.

Spre comparație, în sinteza Programului politic al PNȚCD redactată în ianuarie 1996 subsidiaritatea este menționată în următorul paragraf: «În esență, morala creștină se constituie într-un cod menit să filtreze legislația politică, economică și socială pe criterii de durată, responsabilitate și omenie. Ea pune accentul pe ridicarea calitativă a omului, pe solidaritate, toleranță, dialog, pluralism, creativitate și subsidiaritate».

Subsidiaritatea este așezată, în mod curios, printre criteriile moralei creștine, fiind raportată, în ultimă instanță, la problematica umană, meritele ei constând în «ridicarea calitativă a omului». Prezența extrem de discretă a subsidiarității – și într-un context ce nu-i este propriu – demonstrează destul de limpede faptul că, în România anilor '90, democrația creștină nu este decât o doctrină în *trompe l'œil*. De altfel, principalul doctrinar al PNȚCD, după ce amână în mod explicit, pentru vremuri mai favorabile, o formulare politică românească a principiului subsidiarității, formulare prinsă, deocamdată, între pericolul

«discriminării pozitive» a minorităților și «riscul» ca Uniunea Europeană «să-și aroge competențe în mod arbitrar», arată că «dificultățile» pe care le-ar putea întâmpina subsidiaritatea în cazul românesc «nu fac în fond decât să sublinieze rolul determinant al factorului *om*, al *personalismului*, cheia de boltă a gândirii creștin democrate»[182].

Subsidiaritatea nu este însă o cale prin care persoana umană își actualizează prin intermediul participării politice demnitatea sa naturală, ci un mod de a înțelege și organiza puterea, un principiu după care statul însuși este invitat să funcționeze[183].

Subsidiaritatea nu este doar un ornament al moralei sau un aspect printre altele al justiției distributive. Principiul subsidiarității este pârghia prin care societatea se eliberează de sub tutela statului, este modul prin care cetățenii convin să articuleze și să supravegheze puterea statului în așa fel încât acesta să nu mai fie în situația de a nutri el însuși ambiția de a-și produce și controla cetățenii. Într-o doctrină de inspirație democrat creștină, subsidiaritatea ar trebui să fie tratată drept singura cale prin care puterea politică se poate organiza în conformitate cu vechiul principiu de drept german potrivit căruia «Omul este mai bătrân decât statul», principiu pe care îl adoptă și Programul politic al PNȚCD atunci când afirmă «primordialitatea cetățeanului în raport cu statul».

Acest principiu era deja prezent în gândirea socială a Ortodoxiei românești. Astfel, arhiereul Bartolomeu Stănescu – un pionier al reflecției creștine asupra societății moderne prin lucrarea lui din 1913 *Scurte încercări de creștinism social* – utilizează dreptul natural ca metodă de analiză politică, fiind convins, fără însă a-și cita sursele, că singurul titular al dreptului natural este persoana umană, statul, în calitate de expresie juridică a solidarității umane nedispunând decât de drepturi derivate și funcționale, căci «omul este care își face statul, iar nu statul îl face pe om»[184].

Într-adevăr, spre deosebire de statul centralizat de tip jacobin sau totalitar, ce anulează *libertățile* care-l preced și asupra cărora nu are nici un control, pentru a le înlocui cu o *Libertate* uniformă și normativă al cărei administrator exclusiv se consideră, logica subsidiarității conduce în mod natural la federalism, adică la un

stat articulat, respectuos față de drepturile dobândite, un stat modest, mai puțin preocupat să creeze dreptul, cât să garanteze coexistența drepturilor. Un stat care nu instituie dreptul, ci care e constituit din drepturi. De aceea, în statul subsidiar, descentralizarea nu se poate produce numai pe teren administrativ și fiscal, ci trebuie să angajeze, în egală măsură, și domeniul legislativ. Într-un cuvânt, principiul subsidiarității s-ar putea traduce prin formula «mai puțin stat și mai multă societate». S-ar cuveni adăugat: încă și mai puțin «românism».

Or, în societatea românească, Biserica Ortodoxă reprezintă unica autoritate care, dotată fiind cu o legitimitate ce se bizuie, în principiu, pe dreptul supranatural, ar fi putut îndrăzni să pună în discuție superstiția politică care-i împinge pe români să confunde unitatea națională cu centralismul administrativ, dacă, în anii '90, aceasta s-ar fi dovedit capabilă să-și regăsească propria tradiție de organizare sinodală a competențelor și autorității. Pe acest temei, ea ar fi putut să se impună drept principalul acuzator al statolatriei totalitare, s-ar fi cuvenit să incite la demontarea dispozitivului instituțional al statului comunist și la proiectarea unei arhitecturi constituționale de tip subsidiar.

S-a întâmplat însă ca dezbaterea asupra statului, în care Bisericii i s-ar fi potrivit rolul de moderator, să fie înlocuită de o punere în scenă a «memorialului durerii». De pe terenul constituțional și politic, unde ar fi trebuit să se instaleze, critica totalitarismului a alunecat în domeniul moral și istoric. Unei deconstrucții structurale a statului totalitar i-a fost preferată un fel de judecată morală a ideilor comuniste, judecată ce s-a ferit cu grijă să formuleze *problema vinovăției* în termeni colectivi.

Numai că, procesul statului totalitar, singurul care, condus după metoda italiană și germană a anilor '45-'50 și, mai ales, cu ajutorul unui instrument deconstructiv de forța principiului de subsidiaritate, ar fi putut avea unele ecouri în textul noii Constituții și în sistemul legislativ post-decembrist, nu a putut recruta nici măcar un singur acuzator public. În același timp, «procesul comunismului», care a beneficiat de un întreg parchet de acuzatori, nu a produs în final nici măcar un singur vinovat. Pentru că, în Constituția din 1991 și în capilaritatea instituțională

a actualului stat de drept, locuiește încă, fără ca cineva să-i conteste pașnica posesie, statul socialist.

***

Etica pe care Ortodoxia le-a propus-o românilor a fost mai puțin un ansamblu de valori morale întemeiat pe principiul includerii celorlalți în propria identitate creștină, cât o cultură comună sudată de o identitate etnică definită împotriva celorlalți. Așa cum a fost asumată și trăită de români, tradiția religioasă a Orientului creștin nu s-a manifestat ca un mod de a afirma credința în mesajul Evangheliei, transmis, din generație în generație, de către preoții satelor, lipsiți de formație teologică și multă vreme chiar analfabeți. Ritul oriental s-a prezentat mai ales ca un ansamblu de credințe și de practici liturgice și paraliturgice capabile să genereze mai degrabă un mod de viață și o formă de identitate, decât să se constituite într-o expresie socială a credinței în Evanghelie.

De altfel, Ortodoxia românească este mai mult o tradiție fără credință decât o tradiție a credinței. Atunci când protopopii români din Transilvania, strânși în sinod în anul 1698, au acceptat *credința* catolică și unirea cu Biserica Romei, ei au stabilit un preț pe care nu s-au arătat nicidecum dispuși să-l negocieze: *legea* lor să rămână neschimbată; potrivit declarației sinodale, legea de care clerul se simțea atât de legat nu era decât un sinonim al «obiceiului ecleziastic», ce cuprindea ceremoniile liturgice, sărbătorile, postul, calendarul și alegerea episcopului de către protopopi[185]. Prin urmare, *tradiția ortodoxă* – surprinsă într-un stadiu natural, ferit de orice fel de influențe culte – se înrudește mai degrabă cu dreptul cutumiar, decât cu cel canonic sau cu teologia dogmatică.

Etica Ortodoxiei românești ar fi așadar de ordin precumpănitor politic și juridic și nu atât de factură propriu-zis religioasă. Apartenența la Biserica răsăriteană nu s-a dovedit a fi un exercițiu moral al fidelității față de un Zeu mântuitor, ci doar un ansamblu de practici sociale cu rost de omologare culturală și de recunoaștere identitară. Acest tip de «ortodoxie» nu cere participare,

ci supunere, nu presupune să crezi în ceva sau în cineva, ci să te conformezi pur și simplu opiniei majoritare. Pentru români, Ortodoxia este mai puțin o credință personală, cât o lege organică chemată să organizeze și să guverneze corpul politic al națiunii.

NOTE

[1] *Genealogia Cantacuzinilor de Banul Mihai Cantacuzino*, publicată și adnotată de N. Iorga, București, 1902, p. 451.

[2] Erasmus Heinrich SCHNEIDER VON WEISMANTEL, *Dagbok 1709-1714*, trad. rom. în *Călători străini despre țările române*, VIII, ed. M. Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, P. Cernovodeanu, București, 1983, pp. 340-341.

[3] *Arbeit* [ist] *seine Feind* <sic>.

[4] *Călători* VIII, p. 351.

[5] Ioana CONSTANTINESCU, «Climă, agricultură și societate în Țara Românească și Moldova sub fanarioți», *Revista de istorie*, 42/3, 1989, pp. 263-270.

[6] *Cronica Ghiculeștilor. Istoria Moldovei între anii 1695-1754*, ediție de N. Camariano și A. Camariano-Cioran, București, 1965, p. 226.

[7] Nicolae IORGA, *Documente privitoare la familia Cantacuzino*, București, 1902, pp. 198-199.

[8] DIONISIE ECLEZIARHUL, *Hronograf (1764-1815)*, ed. Dumitru Bălașa, București, 1987, p. 37.

[9] Ion NECULCE, *Opere. Letopisețul Țării Moldovei și O samă de cuvinte*, ed. Gabriel Strempel, București, 1982, p. 378.

[10] IBIDEM, p. 415.

[11] *Genealogia Cantacuzinilor*, București, 1902, pp. 372-373.

[12] IBIDEM, p. 371.

[13] Radu GRECEANU, *Istoria domniei lui Constantin Basarab Brâncoveanu voievod (1688-1914)*, ed. Aurora Ilieș, București, 1970, p. 190.

[14] *Istoria Țării Românești de la octombrie 1688 până la martie 1717. Cronica anonimă*, ed. Constantin Grecescu, București, 1959, p. 65.

[15] IBIDEM, p. 20.

[16] Alexandru DUȚU, *Sinteză și originalitate în cultura română (1650-1848)*, București, 1972, pp. 90-123.

[17] V. Christopher HILL, *The Intellectual Origins of the English Revolution*, London, 1972, p. 202.

[18] Andrei PIPPIDI, «Pouvoir et culture en Valachie sous Constantin Brancovan», Revue des Etudes Sud-Est Européennes, XXVI/4, 1988, pp. 287-288.

[19] Testament din 16 mai 1726 la George POTRA, *Documente privitoare la istoria orașului București (1594-1821)*, București, 1975, nr. 222, pp. 312-315.

[20] A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Texte grecești privitoare la istoria românească* (= *Documente Hurmuzaki*, XIII), București, 1909, nr. 383, p. 477.

[21] Jacques LE GOFF, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, 1978, p. 47.

[22] Ștefan IONESCU, Panait I. PANAIT, *Constantin vodă Brâncoveanu. Viața. Domnia. Epoca*, București, 1969, p. 218.

[23] Scrisoare către același David Corbea la Al.A. STURZA, *Constantin Brancovan, prince de Valachie. 1688-1714. Son règne et son époque*, Paris, 1915, p. 112.

[24] Constantin GIURESCU, Nicolae DOBRESCU, *Documente și regeste privitoare la Constantin Brâncoveanu*, București, 1907, nr. 286, pp. 177-179.

[25] Constantin BRÂNCOVEANU, «Însemnări de taină» ed. Ion-Radu MIRCEA, în revista *Manuscriptum* XVI/4 (61), 1985, p. 15.

[26] IBIDEM, pp. 11, 12, 15, 19.

[27] IBIDEM, pp. 10, 12.

[28] IBIDEM, p. 22.

[29] Cf. Ioan CAPROȘU, *O istorie a Moldovei prin relațiile de credit până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Iași, 1989.

[30] Dimitrie CANTEMIR, *Istoria ieroglifică*, ed. Stela Toma, în IDEM, *Opere complete* IV, București, 1973, p. 282.

[31] IBIDEM, pp. 129 și 282.

[32] Ion NECULCE, *Opere*, p. 456.

[33] *Pravilniceasca condică 1780. Ediție critică*, București, 1957, pp. 154-155. Cf. și proiectele de cod general redactate de către Mihai Fotino la Valentin Al. GEORGESCU, Emanuela POPESCU-MIHUȚ, *Organizarea de stat a Țării Românești (1765-1782)*, București, 1989, pp. 99, 123, 189.

[34] Jacques LE GOFF, *Pour un autre Moyen Age*, pp. 46-79.

[35] Dan BERINDEI, *Orașul București, reședință și capitală a Țării Românești*, București, 1963, pp. 74, 86.

[36] ANTIM IVIREANUL, *Opere*, ed. Gabriel Strempel, București, 1972, pp. 27-28.

[37] IBIDEM, p. 160.

[38] VARLAAM, *Cazania*, Iași, 1643, f. 277^{v}. Este neîndoielnic că această lucrare a circulat imediat după publicarea ei în 1643 și în Țara Românească, unde egumenul Meletie Macedoneanul de la Govora, posesorul unei copii pe care s-a semnat, o reproduce, cu unele omisiuni, la mănăstirea Dealu în 1644 sub titlul *Evanghelie învățătoare*, cf. Florian DUDAȘ, *Cazania lui Varlaam în Transilvania*, Cluj, 1983, pp. 136-145.

[39] Radu POPESCU, *Istoriile Domnilor Țării Românești*, ed. Const. Grecescu, București, 1963, p. 206.

[40] Brâncoveanu noteaza scrupulos, la 20 decembrie 1709, de pildă: «luat-am banul unor bani ce am dat lu Nicolae vodă», Constantin BRÂNCOVEANU, *Însemnări de taină*, p. 11.

[41] ANTIM IVIREANUL, *Opere*, p. 95.

[42] IBIDEM, pp. 38-39.

[43] *Istoria Țării Românești de la octombrie 1688 până la martie 1717*, ediție întocmită de Constantin Grecescu, București, 1959, pp. 71-73.

[44] IBIDEM, pp. 73-74.

[45] Grigore URECHE, *Letopisețul Țării Moldovei*, 2 ediție de P.P. Panaitescu, București, 1958, p. 67.

[46] Vlad GEORGESCU, *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés Roumaines 1769-1830*, Bucarest, 1970, p. 161.

[47] *Letopisețul cantacuzinesc*, p. 126.

[48] Dimitrie CANTEMIR, *Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae*, post Alexandrum Papiu-Ilarian iterum edita, traducere de Gh. Crețu, București, 1973, p. 122.

[49] IBIDEM, p. 124.

[50] IBIDEM, p. 126.

[51] *Letopisețul cantacuzinesc*, p. 119.

[52] ANTIM IVIREANUL, *Opere*, p. 410.

[53] Descrierea relațiilor lui Mihai Racoviță cu boierii în prima sa domnie, *Letopisețul Țerei Moldovei atribuitu lui Nicolai Muste (1662-1729)*, în Mihail KOGĂLNICEANU, *Cronicele Românieĭ sêu Letopisețele Moldaviei și Valahiei*, a doua ediție une de Michail Kogălniceanu, vol. III, București, 1874, p. 30.

[54] Radu POPESCU, *Istoriile Domnilor Țării Românești de Radu Popescu Vornicul*, ediție critică de Const. Grecescu, București, 1963, p. 126.

[55] *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales și stabilit de Florica Moisil și Dan Zamfirescu, București, 1971, p. 230.

[56] IBIDEM, p. 231.

[57] IBIDEM, p. 316.

[58] IBIDEM, p. 294.

[59] IBIDEM, p. 322.

[60] IBIDEM, p. 295.

[61] Radu POPESCU, *Istoriile*, p. 176.

[62] *Învățăturile*, p. 187.

[63] IBIDEM, pp. 258-260.

[64] E.g. *Îndreptarea Legii. 1652*, ediție întocmită de un colectiv condus de Andrei Rădulescu, București, 1962, glava 9, pp. 77-78.

[65] Ion NECULCE, *Letopisețul*, p. 232.

[66] *Pravilniceasca condică. 1780*, ediție critică întocmită de un colectiv condus de Andrei Rădulescu, București, 1957, pp. 50-52.

[67] Poeții Văcărești, *Opere*, ed. C. Cîrstoiu, București, 1982, p. 304.

[68] *Genealogia Cantacuzinilor de banul Mihai Cantacuzino*, ediție de N. Iorga, București, 1902, p. 372.

[69] IBIDEM, 1972, p. 27.

[70] IBIDEM, p. 165.

[71] IBIDEM, p. 44.

[72] IBIDEM, p. 26.

[73] IBIDEM, p. 54.

[74] IBIDEM, p. 39.

[75] IBIDEM, p. 38.

[76] IBIDEM, pp. 94-95.

[77] Ilie CORFUS, «Cronica meșteșugarului Ion Dobrescu (1802-1830)», *Studii și Articole de Istorie* VIII, 1966, p. 341.

[78] Ion NECULCE, *Opere. Letopisețul Țării Moldovei și O samă de cuvinte*, ediție de G. Strempel, București, 1982, p. 291.

[79] *Cronica Ghiculeștilor. Istoria Moldovei între anii 1695-1754*, ediție de N. Cartariano și A. Camariano-Cioran, București, 1965, p. 100.

[80] IBIDEM, pp. 620-622.

[81] Șerban PAPACOSTEA, *Oltenia sub stăpînirea austriacă (1718-1739)*, București, 1971, p. 142.

[82] Editată de Petre Ș. NĂSTUREL, *Le christianisme roumain à l'époque des invasions barbares. Considérations et faits nouveaux*, «Buletinul Bibliotecii Române» XI (XV), s.n., Freiburg i.Br., 1984, pp. 251-259; sublinierile îmi aparțin.

[83] IBIDEM, p. 257.

[84] Petru MAIOR, *Istoria besericei românilor*, Buda, 1813, p. 78.

[85] P.Ș. NĂSTUREL, *op.cit.*, pp. 249-250.

[86] Nicolae IORGA, *Histoire des Roumains et de la Romanité orientale*, VII, Bucarest, 1940, p. 15.

[87] Florin CONSTANTINIU, «Aspecte ale mentalului colectiv sătesc în societatea medievală românească», *Studii și Materiale de Istorie Medie* VII, 1974, p. 15.

[88] Sergiu COLUMBEANU, «Date privitoare la economia agrară din Țara Românească în prima jumătate a secolului al XVIII-lea», *Studii* XV/1, 1962, pp. 111-132.

[89] V.A. URECHIA, *Istoria românilor*, III, București, 1892, pp. 45-48.

[90] Cf. Miron COSTIN, *Opere*, ediție de P.P. Panaitescu, București, 1958, p. 144.

[91] *Bibliografia Românească Veche* I (1508-1716), de I. Bianu și N. Hodoș, București, 1902, pp. 481, 548-550.

[92] John H. MUNDY, *Europe in the High Middle Ages. 1150-1309*, London, 1973, p. 468.

[93] Johann ANDRITSCH, *Studenten und Lehrer aus Ungarn und Siebenbürgen an den Universität Graz (1586-1782)*, Graz, 1965, p. 72.

[94] Pseudo-Enache KOGĂLNICEANU, *Letopisețul Țării Moldovii*, ed. A. Ilies, I. Zmeu, București, 1987, pp. 15-16.

[95] Daniel BARBU, «Portretul unui discipol: Ștefan al II-lea al Ungrovlahiei», *Revista Istorică* III/5-6, 1992, pp. 552-555.

[96] *Bibliografia Românească Veche* II, ed. Ioan Bianu, Nerva Hodoș, București, 1910, p. 46.

[97] IBIDEM I, pp. 121-123.

[98] V.A. URECHIA, *Istoria românilor*, I, București, 1897, p. 309.

[99] Andrei OȚETEA, *Tudor Vladimirescu și revoluția din 1821*, București, 1971, p. 88.

100 Virgil CÂNDEA, «Les intellectuels du sud-est européen au XVII siècle (II)», *Revue des Etudes Sud Est Européennes* XIII/4, 1970, pp. 632-637.

101 Dionisiu FOTINO, *Istoria generală a Daciei sau a Transilvaniei, Țării muntenești și a Moldovei*, III, tradusă din greceste de G. Sion, București, 1860, pp. 147-182; la p. 185, Fotino dă însă numărul total de 10278 preoți și diaconi.

102 Constantin GOLESCU, *Însemnare a călătorici mele*, ed. D. Panaitescu-Perpessicius, București, 1952, p. 86.

103 «La classe intermédiaire ne se compose que de marchands et d'ouvriers étrangers» notează un raport francez din februarie 1831, *Documente Hurmuzaki*, XVII, ed. N. Hodoș, București, 1913, p. 244.

104 Semnificativă este, la mica burghezie urbană descrisă de I.L. Caragiale, frecvența numelor *Popescu, Protopopescu, Piscupescu, Dăscălescu* etc.

105 Andrei OȚETEA, *op.cit.*, p. 116.

106 Ion DOBRESCU, *Cronica*, p. 341.

107 Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*, I. *Die Personen des Spiels*, 1. *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, 1976, pp. 170-288.

108 Pierre CHAUNU, *La mort à Paris. XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1978, p. 3.

109 Cuvântare funebră la înmormântarea Sofroniei Ciogolea, Atanasie POPA, «Precizări privind panegiricul din 1639 al lui Touder din Feldru», în volumul *Stefan Metes la 85 de ani*, Cluj, 1977, p. 410.

110 Philippe ARIÈS, *Essais sur la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, 1975, p. 19 sq.

111 Paul HENRY, *Les églises de la Moldavie du Nord des origines à la fin du XVI^e siècle. Architecture et peinture. Contribution à l'étude de la civilisation moldave*, I, Paris, 1930, pp. 242-245.

112 VARLAAM, *Cazania*, f. 234^rv.

113 ANTIM IVIREANUL, *Opere*, pp. 188-189. Pentru tema adormirii creștinilor până în ziua Judecății, v. Pierre CHAUNU, *op.cit.*, pp. 96-102.

114 Henri-Irénée MARROU, *Théologie de l'histoire*, Paris, 1968, p. 89.

115 Joseph GILL, *S.J., The Council of Florence*, Cambridge, 1961, pp. 118-125.

116 Cf. *Învățătură de credință creștină ortodoxă*, București, 1952, pp. 170-171.

117 Cf. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, III, București, 1978, pp. 322-323: «conștiința Bisericii socotește că există o gradație atît de continuă de la treptele cele mai înalte ale dreptilor până la cele mai de jos și de aici la cei păcătoși, încît unii din cei declarați la judecata particulară drepți, dar în măsură mai redusă și aflați în rai, nu sînt prea radical deosebiți de cei ce au în ei petele păcatelor în grade mai mici și au fost lăsați în iad, deși Biserica ține la despărțirea dintre rai și iad. Aceasta face posibil ca cei ce se află în iad, dar nu prea radical deosebiți de cei de pe treptele cele mai de jos din rai, să treacă în rai până la judecata din urmă, prin rugăciunile sfinților și ale celor de pe pământ». Aceste rânduri, ce nu conțin nici o referință scripturistică, conciliară sau patristică, sunt un extraordinar exemplu de supraviețuire și de oficializare *ex cathedra* a unui fel de teologie folclorică cu evidente origini apocrife.

118 GRIGORE DE NYSSA, *De mortuis*, MIGNE, *PG* 46, 529a.

119 VARLAAM, *Cazania*, f. 15^v.

120 Radu TEMPEA, *Istoria sfintei bisericei a Scheilor Brasovului*, ed. O. Schiau, L. Bot, București, 1969, p. 175.

121 Erasmus Heinrich SCHNEIDER VON WEISMANTEL, *Dagbok 1709-1714*, trad.rom. în *Călători străini*, VIII, p. 352-354.

122 Virgil CÂNDEA, «Caractères dominants de la culture roumaine médiévale», *Association internationale d'études sud-est européennes. Bulletin* VI/1-2, 1968, p. 71. Viziunea autorului despre Evul Mediu românesc îmbrățișează și secolele al XVII-lea și al XVIII-lea.

123 *Viața și petrecerea sfinților*, IV, Iași, f. 152^r (9 iunie).

124 E.H. SCHNEIDER VON WEISMANTEL, *op.cit.*, p. 352.

125 IBIDEM, p. 355.

126 Philippe ARIÈS, *op.cit.*, pp. 34-35.

127 Diaconul CORESI, *Carte cu învățătură (1581)*, I (textul), ed. S. Pușcariu, Al. Procopovici, București, 1914, p. 36.

128 Arnold HUTTMANN, Pavel BINDER, «Geneza Cazaniei a II-a (1581) și legăturile diaconului Coresi cu tipografia latină din Brașov», *Studii de limbă literară și filologie* I, București, 1969, pp. 254-257.

129 Diaconul CORESI, *op.cit.*, p. 37.

130 Ion GHEȚIE, Alexandru MARES, *Originile scrisului în limba română*, București, 1985, p. 243.

131 VARLAAM, *Cazania*, ff. 26^v-27^r, 28^v-29^r.

132 IBIDEM, f. 34^v.

133 *Istoria Țării Românești 1290-1690. Letopisețul cantacuzinesc*, ediție critică întocmită de C. Grecescu și D. Simonescu, București, 1960, p. 162.

134 V. analiza pătrunzătoare a lui Pierre CHAUNU, *La mort à Paris*, p. 77.

135 Reproducerea cea mai convenabilă la A. BALTAZAR, «Frescurile de la Hurezi - Biserica cea mare», *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice* II/2, 1909, p. 81.

136 Teodora VOINESCU, «Elemente locale realiste în pictura religioasă din regiunea Craiova», *Studii și Cercetări de Istoria Artei* I/1-2, 1954, pp. 72-74.

137 Andrei PIPPIDI, «L'accueil de la philosophie française du XVIII^e siècle dans les Principautés Roumaines», în Al. ZUB (éd.), *La Révolution française et les Roumains. Impacte, images, interprétations*, Iași, 1989, p. 215.

138 ANTIM IVIREANUL, *Opere*, pp. 27-28.

139 Cornelia PILLAT, «Quelques aspects du thème de l'Apocalypse dans la peinture de la Valachie du XVIII^e siècle», *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art* X/2, 1973, p. 169.

140 Andrei PIPPIDI, *op.cit.*, pp. 215-216.

141 Anca POP-BRATU, *Pictura murală maramureșeană*, București, 1982, index iconografic s.v. *Judecata de Apoi*.

142 V. argumentele la Daniel BARBU, *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, București, 1996, pp. 130-135.

143 V. Clark GARETT, *Respectable Folly. Millenarism and French Revolution in France and England*, Baltimore-London, 1975; John FLETCHER, Clews HARRISON, *The Second Coming. Popular Millenarism 1780-1850*, London, 1979; Mariana CAFFIERO, «Rivoluzione e millenio. Tematiche millenaristiche in Italia nel periodo rivoluzionario», *Critica Storica* XXIV/4, 1987, pp. 584-602.

144 Asterios ARGYRIOU, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, Thessaloniki, 1982, pp. 121-124.

145 IBIDEM, pp. 100-102.

146 Ernesto De MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle Apocalissi culturali*, Torino, 1977, pp. 222 *sq.* si 355 *sq.*

147 Nicolae IORGA, *Francmasoni și conspiratori în Moldova secolului al XVIII-lea*, (extras din *Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice*, seria III, tom VI, mem. 12), București, 1928.

148 Alexandru DUȚU, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, București, 1968, pp. 117-170.

149 Dintr-o scrisoare din 1827 a lui Nicolae Glogoveanu, Nicolae IORGA, «Contribuțiuni la istoria învățământului în țară și în străinătate 1780-1830», *Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice*, seria II, tom XXIX, mem. 3, 1906, p. 47.

150 V.A. URECHIA, *Istoria școalelor de la 1800-1864*, I, București, 1892, p. 317.

151 Ariadna CAMARIANO-CIORAN, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy*, pp. 44-45.

152 Gheorghe ȘINCAI, *Învățătură firească spre surpărea superstiției norodului*, ed. D. Ghise, P. Teodor, București, 1964, pp. 39-40.

153 Ioan LUPAȘ, *Contribuțiuni la istoria românilor ardeleni, 1780-1792*, «ARMSI», seria II, tom XXXVII, 1914-1915, pp. 756-757.

154 G. MANTZOUPHAS, «Die Gründe für die absichtliche Verschweigerung der oesterreichischen Vorlagen des moldauischen Codex civilis vom Jahre 1817», *Zeitschrift der Savigny Stiftung* LXXXII, 1965, pp. 326-333.

155 Italo CITERIO, *L'orientamento ascetico-spirituale di Nicodemo Aghiorita*, Alessandria, 1987, pp. 117-120, 358-361.

156 IBIDEM, pp. 116-117, 354.

157 Valeriu STAN, *Un raport consular belgian din 1866 despre caracterul și moravurile românilor*, «Revista Istorică» III/1992, pp. 1200-1201.

158 Vlad GEORGESCU, *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés Roumaines, 1831-1848. Répertoire et textes*, București, 1972, p. 37.

159 În accepțiunea dată politicului de Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 1963, p. 38.

160 *Legiuirea Caragea*, ediție critică, București, 1955, pp. 3 și 4.

161 Nicolae BĂLCESCU, *Românii supt Mihai Voevod Viteazul*, în *Opere*, III, ed. D. Poenaru, București, 1986, p. 11.

162 Vlad GEORGESCU, *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés Roumaines 1831-1848*, p. 44.

163 IBIDEM, p 53.

164 Friederich von HAYEK, *The Political Order of a Free People*, London, 1979, p. 13.

165 Carl SCHMITT, *Verfassungslehre*, Berlin, 1970, p. 130.

166 Caracterul juridic al motivelor pentru care creștinismul daco-roman l-a preferat pe *lex* lui *fides* la Vasile PÂRVAN, «Creștinismul daco-roman», în IDEM, *Studii de istoria culturii antice*, ed. N. Zugravu, București, 1992, pp. 238-240.

167 Nichifor CRAINIC, «Transfigurarea românismului», *Ortodoxia* II (*Creștinism și românism*), București, 1943, pp. 182.,

168 Bartolomeu STĂNESCU, «Principiile de bază ale organizării noastre sociale II», *Solidaritatea* I/7-8, 1920, p. 246.

169 Anton PECURARU, *Democrația Creștină în luptă cu Autocrația Burgheziei Capitaliste și cu Comunismul*, Pitești, [1937], p. 42.

170 IBIDEM, p. 37.

171 În jurul revistei a funcționat și un «cerc de studii social-creștine» animat de Șerban Ionescu și pus sub autoritatea ierarhiei ecleziastice, dar și a unor personalități ca Ștefan Bogdan, generalul I. Rășcanu, dr. Constantin Angelescu, G.G. Antonescu, Vasile Pârvan, G. Bogdan-Duică și Vladimir Ghidionescu, v. Alexandra IONESCU, «Une réflexion social-chrétienne roumaine – la revue *Solidaritatea*», în Lucreția VLAD (éd.), *Pouvoirs et mentalités*, Bucarest, 1999, pp. 307-344.

172 *Primul nostru cuvânt*, «Solidaritatea» I/1, 1920, p. 2.

173 Anton PECURARU, *op.cit.*, p. 9.

174 IBIDEM, p. 47.

175 Excepție face totuși articolul favorabil al lui Grigore MLADENATZ, «Salariul social», *Solidaritatea* VI/10-12, 1926, pp. 196-199.

176 *E.g.* Șerban IONESCU, «Aspectul social al ortodoxismului», *Ortodoxia* I, București, 1942, pp. 181-201. Simptomatic, Șerban Ionescu, decan al Facultății de Teologie și promotor declarat al unei «mișcări social-creștine» în cadrul Bisericii ortodoxe, nu cunoaște doctrina socială a Bisericii catolice decât prin intermediul unei conferințe ținute la Facultatea de Drept de către un intelectual fascist, IBIDEM, p. 186.

177 IDEM, «Mișcarea social-creștină și reforma vieții sociale», *Solidaritatea* IV/4-6, 1923, pp. 71-80 și «Doctrina solidarismului și mișcarea social creștină a *Solidarității*», *Solidaritatea* VI/7-9, 1926, pp. 135-138.

178 Cf. Olivier GILLET, *Religion et nationalisme. L'idéologie de l'Eglise Orthodoxe Roumaine sous le régime communiste*, Bruxelles, 1997.

179 Marcel GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, 1998, pp. 98-102.

180 Apostol STAN, *Iuliu Maniu. Naționalism și democrație. Biografia unui mare român*, București, 1997, p. 285; în același document, Maniu se afirmă, în mod paradoxal, drept partizan al unui etatism excesiv, IBIDEM, p. 291.

181 Gheorghe GRIGOROVICI, *Constituția sovietică și constituția democratică*, în volumul *Noua Constituție a României. 23 de prelegeri publice*

organizate de Institutul Social Român, Bucureşti, s.a., pp. 53-73. În special pp. 68-72.

[182] Gabriel ŢEPELEA, «Cuvânt înainte» la volumul *Din gândirea creştin democrată românească*, editat de Direcţia Departamentelor de Studii, Doctrină şi Programe a PNŢCD, Bucureşti, 1995, p. 5.

[183] V. lucrarea de referinţă a lui Chantal MILLON-DELSOL, *L'Etat subsidiaire. Ingérence et non-ingérence de l'Etat: le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, Paris, 1992.

[184] Bartolomeu STĂNESCU, «Datoriile economico-sociale ale statului din punct de vedere creştin», *Solidaritatea* V/1-3, 1924, pp. 26, 28.

[185] Zenovie PĂCLIŞANU, «Istoria Bisericii Române Unite (1697-1751)», *Perspective* XVII/65-68, München, 1994-1995, p. 111.

Mihaela CZOBOR-LUPP

FIINŢA MORALĂ ROMÂNEASCĂ ÎNTRE PASIUNI ŞI RAŢIUNE

Acest eseu porneşte de la următoarea ipoteză: un moment necesar în construirea fiinţei istorice şi culturale a unui popor (în speţă a poporului român) este acela al refuzului de a trăi la nivelul strict al idealurilor, miturilor, utopiilor ori al încercării de a vedea alternativa idealului, a proiecţiei, a modului în care românii ar dori să fie. Rezultatul unei asemenea încercări are mai degrabă de-a face cu tentativa de a sonda cât mai adânc cu putinţă modul în care ne văd alţii şi de a accepta critic această perspectivă, decât cu protestul şi resemnarea victimei, a celui nedreptăţit de istorie, a celui care îşi cultivă neputinţa şi face din aceasta o virtute. Curajul de a înfrunta o perspectivă negativă poate transforma această perspectivă în fundament al unei imagini de sine critice. A ne accepta aşa cum am fost, cum am devenit şi aşa cum suntem pentru alţii nu înseamnă nicidecum a nega puterea idealului, ci a institui un temei real şi realist ca punct de pornire pentru construirea de sine în lumina ulterioară a unei eventuale proiecţii de sine perfecte.

Fundamentul modern al moralităţii

Gândirea morală modernă debutează printr-un act de revoltă împotriva rolului central pe care raţiunea îl avea pentru greci în structurarea subiectului moral. Această contestare a rolului raţiunii, ca parte superioară, conducătoare şi ordonatoare a sufletului uman, este însoţită atât de o răsturnare a ierarhiei

virtuților umane, cât și de o schimbare a imaginii despre univers și despre funcția înfăptuirii umane. Ceea ce interesează din perspectiva prezentului eseu nu este nici faptul că această regândire și reașezare a relației dintre rațiune și pasiuni a contribuit la geneza individualismului modern și nici faptul că revolta împotriva rațiunii a fost urmată de o reabilitare a acesteia care a culminat în filosofia morală kantiană. Adevăratul punct de interes este însăși revolta împotriva rațiunii. Aceasta a dispersat câmpul definirii morale a omului: în măsura în care ținta vieții morale a încetat să mai fie unificarea sinelui în jurul centrului ordonator al rațiunii, tabloul psihologic al eului și-a sporit complexitatea. În vreme ce modalitățile de constituire a subiectului moral s-au diversificat. Această eliberare a moralității din chingile rațiunii a adus în prim plan activități umane cărora până atunci le fusese refuzat un statut moral.

Primul nivel al acestei eliberări a moralei din chingile rațiunii îl constituie atenția acordată la tot ceea ce, în om, poate fi considerat *natură*, înțeleasă ca satisfacere a nevoilor primare, originare, ca întreținere a vieții. Cel de la doilea nivel îl constituie eliberarea dorinței de putere. Cel de al treilea nivel îl reprezintă eliberarea dorinței de acumulare dincolo de limita a ceea ce este necesar fie pentru întreținerea vieții fie pentru evadarea din constrângerea necesităților biologice. Pe cel de-al patrulea nivel se situează transformarea opiniei și a iluziei în elemente componente ale eului moral. Viața, puterea, munca dobândesc astfel un sens moral pozitiv, devenind traiectorii constitutive ale configurației morale. Ele devin trasee morale ale socializării individului modern. Ceea ce îi determină, în viziunea lui Hobbes, pe oameni să aleagă comunitatea politică este dorința de a-și apăra și menține viața. Pentru Erasmus ceea ce îi ține pe oameni împreună în societate este nebunia, capacitatea de a se autoînșela, de a se amăgi și flata reciproc. Pentru Machiavelli principala formă de acțiune politică, cea care oferă condiția de posibilitate a vieții în comun, care deschide spațiul de existență a acesteia, este cucerirea și menținerea puterii politice. În vreme ce pentru Locke, munca este cea care, în măsura în care se află la originea proprietății private, creează nevoia părăsirii stării de

natură și a punerii bazelor societății civile, a așezării sub o autoritate comună.

Gânditorul care instituie coordonatele ce structurează fundamentul modern al moralității este Machiavelli. Istoricul florentin resemnifică sensul unuia dintre conceptele fundamentale ale vocabularului moral tradițional, cel de virtute. Virtutea este capacitatea de a acționa cu hotărâre într-o manieră care se supune cerințelor momentului, într-o manieră care nu admite respectarea unor valori absolute. Dintr-o astfel de perspectivă noțiunea de violare absolută a normelor dispare, singurul criteriu de măsurare a valorii acțiunii fiind reușita acesteia, capacitatea individului de a se adapta circumstanțelor. Un alt gânditor modern care răstoarnă concepția tradițională despre om este Erasmus. Pentru gânditorul olandez, rațiunea este infinit neajutorată în raport cu pasiunile, în vreme ce adevărul este categoria de care oamenii au cel mai puțin nevoie în viața lor cotidiană. Adevăratele dimensiuni ale unei realități mereu în mișcare sunt opinia și iluzia. În ordinea acestor creatori de noi paradigme în zorii filosofiei moderne, cel de al treilea, Thomas Hobbes, este cel care, într-o manieră aproape nietzscheană, definește ființa umană într-o modalitate ce accentuează caracterul contradictoriu-distructiv al acesteia. Omul este, din perspectiva filosofului englez, ființa scindată între neostoita sete de putere și dominare a celorlalți și neputința de a-și asigura securitatea în mod absolut, prin aneantizarea celorlalți. Deși face parte dintre filosofii care cred în puterea rațiunii, a legii naturale, de a menține viața umană în limitele unei coabitări pașnice, Locke este cel care ancorează puterea productivă a individului și dreptul la proprietate al acestuia în trupul său, în cea mai directă expresie a vieții individului. La rândul său, Rousseau aduce în prim plan noțiunea de libertate naturală a indivizilor în starea de natură, ca nivel paradigmatic pentru definirea atât a libertății morale cât și a celei politice. Libertatea naturală a indivizilor rezidă în starea sub-morală și sub-umană a acestora, în inocența unei existențe ce nu a fost afectată nici de artificialitatea limbajului și nici de cea a rațiunii, a unei existențe ce își are centrul de greutate în nevoile fundamentale, naturale, absolut necesare ale individului.

Toți acești filosofi demolează la începuturile modernității nu numai dimensiunile esențiale ale viziunii eline despre morală, dar chiar și fundamentele acesteia. Machiavelli deschide acest proces prin modificarea sensului însuși al virtuții, abolind orice scală absolută a valorilor morale. Erasmus critică în mod explicit paradigma platoniciană a mitului peșterii, a rolului eliberator al adevărului. Hobbes se revoltă împotriva aristotelismului, înlocuind printre altele, viziunea teleologică despre univers cu una instrumentală. Pentru Hobbes însuși rolul rațiunii, în măsura în care aceasta intervine în viața umană, este unul tehnic, instrumental. Rousseau respinge în mod explicit definiția aristotelică a omului. Ceea ce formează «natura» umană nu mai este rațiunea, ci libertatea. Locke face din muncă sursa oricărei valori. Proprietatea încetează să mai reprezinte, ca pentru greci, condiția necesară a eliberării individuale de necesitățile biologice, cea care face posibilă libertatea politică, pentru a deveni un scop în sine, protejarea sa reprezentând principala motivație a intrării indivizilor în sânul comunității politice. Înlocuirea modelului elin despre ceea ce formează natura morală a omului aduce în prim plan categorii noi în definirea acesteia, conferind acestor noțiuni o semnificație morală. Viața, puterea și munca se numără printre aceste categorii. Ele introduc în gândirea filosofică modernă occidentală o tensiune care obligă la regândirea statutului și rolului rațiunii umane.

Categoria de viață obligă la o regândire a modului de a funcționa al rațiunii umane care, în loc să tindă spre unificarea realității, aduce în prim plan infinitatea vieții, faptul că aceasta tinde spre necontenita reproducere de sine, dar și spre sporirea de sine, spre o creștere de sine care aparent este lipsită de scop sau care evadează dintre fruntariile oricărui scop. Categoria de putere aduce în prim plan, ca miez al tensiunii ce confruntă rațiunea umană, mai multe dimensiuni. Principalul scop moral al omului încetează să mai fie stăpânirea de sine pentru a deveni stăpânirea celorlalți. Din perspectiva unui astfel de scop, adevărul își pierde valoarea politică pe care o avea pentru greci, locul său fiind ocupat de iluzie, de ceea ce individul induce asupra celorlalți, de un joc al oglinzilor care devine unicul miez al realității. Fiindu-i atribuit un rol atât de important în definirea eului moral, puterea

trebuie limitată. Problema limitelor puterii devine astfel o problemă a sursei puterii, iar aceasta aduce în prim plan individul. Această aducere în prim plan a individului în filosofia morală și politică modernă dă naștere la cel puțin două modele pentru conceperea acestuia.

Primul model este cel lockean și kantian, al individului rațional, al individului capabil să cunoască și să înțeleagă legea naturală, rațiunea, dar și al individului autonom, care, întrucât își folosește în mod public rațiunea, este capabil să-și exprime modul diferit de a fi, dar să-l și înțeleagă în lumina a ceea ce formează umanitatea sa și a celorlalți. Cel de al doilea model, cel romantic, accentuează caracterul inefabil al individului, faptul că diferența acestuia nu poate să constituie niciodată obiectul unei complete exprimări publice, al unei descifrări în termeni absoluți. Dacă primul model limitează puterea prin posibilitatea unui control rațional al acesteia, cel de al doilea limitează puterea prin deturnarea sensului său, dispersând-o și în același timp îmblânzind-o, prin accentuarea limitării individului, a incapacității acestuia de a recompune realitatea prin propriile sale puteri. Sensul puterii este înlocuit de actul de creație. Această schimbare este desăvârșită de Nietzsche. Noțiunea de muncă, importantă pentru Locke, dar și pentru Hegel și Marx, confruntă rațiunea cu problema primatului acțiunii asupra contemplației. Realitatea umană este rezultatul *praxis*-ului, oricare ar fi sensurile acestuia, de la munca în accepțiunea marxistă, la formarea caracterului și până la comunicare, în înțelesul habermasian al termenului.

În gândirea filosofică occidentală, această schimbare a paradigmei morale în zorii lumii moderne a avut rolul de a forța o regândire a rolului rațiunii umane. Dispersarea câmpului moral, invadarea acestuia de către pasiuni, renunțarea la adevăr ca miez al formării morale, aducerea în prim plan a iluziei, consacrarea morală a vieții, puterii și muncii s-au petrecut într-un context cultural și filosofic în care marea provocarea rămânea totuși cea a rațiunii. Din punct de vedere moral, și nu numai, rațiunea este reperul fundamental în construirea imaginii despre sine a omului occidental, chiar și atunci când acesta este invadat de pasiuni, chiar și atunci când straturi ale ființei umane mai adânci decât rațiunea sunt împinse la suprafață. Fie că este vorba de elan

mistic, fie că este vorba de elogiul ce este adus vieții, pasiunilor umane sau voinței, câmpul mai vast, în care se petrece reașezarea straturilor morale, este cel schițat de reperele raționale. Suverană sau nu, rațiunea umană rămâne ca un factor creator de tensiune. Rațiunea umană persistă ca singurul factor unificator, ca singura instanță ce poate reașeza coerent coordonatele umane dispersate de aducere la suprafață a altor facultăți și tipuri de activități umane decât cele raționale sau considerate ca fiind raționale până la un anumit moment.

În gândirea și lumea occidentală, modelul după care este concepută rațiunea umană, în calitate de dominantă culturală, este într-o continuă prefacere. Oricare dintre crizele rațiunii umane a fost urmată de o reconsiderare a poziției și rolului acesteia. Este aproape un truism faptul că raționalismul occidental este singurul care a avut consecințe practice, singurul care a trecut dincolo de frontierele teoretice, încercând modelarea practicului după coordonate raționale. Dacă există un adevăr filosofic și chiar moral occidental, comun tuturor sistemelor filosofice, tuturor concepțiilor morale despre om, acela este că rațiunea, chiar și atunci când este contestată, criticată, respinsă, negată, detronată rămâne reperul fundamental. Deși se dovedește un înfocat apărător al sursei iraționale a puterii, al capacității principelui de a se adapta circumstanțelor, Machiavelli este cel care îmbrățișează totuși o viziune rațională asupra mersului istoriei, asupra modului în care istoria poate deveni fundamentul politicii. Deși sceptic în ceea ce privește puterea rațiunii umane de a rezista pasiunilor, Hobbes recurge tot la rațiune în momentul creării societății civile, instituind-o ca sfătuitor al acesteia. Deși ridiculizează atât filosofia și adevărul cât și impactul rațiunii asupra vieții umane, Erasmus construiește elogiul nebuniei în așa fel încât tenta parodică este dublată de un sens tragic. Dimensiunea tragică apare tocmai din reducerea tuturor gesturilor și sensurilor culturale și filosofice inventariate de Erasmus la pulsiunile inocente ale vieții. Astfel încât concluzia pare să fie aceea că totul a fost retras puterii acesteia, că nimeni nu se mai află sub incidența rațiunii, atât protagoniștii, nebunii de rând care străpânesc lumea, cât și spectatorii, filosofii și sfinții, nebunii sofisticați, cei care ar dori să ofere lumii adevărul pe care aceasta îl refuză.

Prin urmare, ipoteza acestui eseu, cea care oferă cadrul teoretic de structurare a categoriilor prin care se va opera analiza mărturiilor străine despre firea românilor, este aceea că, în spațiul occidental, orice definire a firii umane prin pasiuni, voință, elementele vitale, prin oricare dintre factorii non-raționali, se raportează direct sau indirect, critic sau nostalgic, la elementele raționale. Reperul prezentei analize este oferit însă de transformarea fundamentului moralității care se petrece în spațiul occidental în debutul modernității. În linii mari această perioadă este aceeași cu cea acoperită de mărturiile străine. Problema căreia analiza de față va încerca să-i răspundă poate fi rezumată astfel: în ce măsură descrierea firii românilor permite conturarea alternativă a rațiunii umane și a rolului acesteia, chiar și în condițiile în care orice referire la aceasta lipsește. Categoriile care vor structura analiza sunt cele de viață, putere, iluzie, muncă/abundență naturală.

Viața între fertilitatea naturii și eternitatea ritualului sau fuga de timp

Românii, ni se spune, sunt «veșnic nemulțumiți» și «un popor nespus de doritor de schimbări și prefaceri». Această caracteristică pare să așeze primul strat al unei posibile ființe morale. Acesta este stratul care face legătura cu una dintre categoriile fundamentale ale modernității, cea a timpului. A dori schimbarea și a fi dornic de prefaceri atunci când starea dominantă este cea de veșnică nemulțumire evocă descrierea pe care Hobbes o face rolului pe care imaginația îl joacă în natura umană. Imaginația generează în mintea umană o continuă mișcare. Aceasta poate să fie complet haotică atunci când mintea este lipsită de orice plan sau dorință, astfel încât mișcarea minții reproduce în mod dezordonat ceea ce simțurile înregistrează. Ceea ce face ca analogia hobbesiană să fie și mai sugestivă în acest caz este aceea că referirea la veșnica nemulțumire a românilor este precedată de indicarea aplecării excesive a acestora către plăcerile simțurilor, «e aplecat la beție și lăcomie... (ei sunt) deopotrivă cu vitele... sunt atât de porniți pe harță și ceartă». Descoperem în alt loc

plăcerea, de un estetism excesiv, a românilor de a trăi la nivelul senzorial, de a-şi gâdila simţurile, de a construi la nivelul acestora, într-un mod inocent moral, o întreagă realitate a suprafeţei şi iluziei[1]. Mişcarea fără scop a trăsurilor pe străzile bucureştene ale acestui început de secol, evocată de Zeletin în *Ţara măgarilor*, sugerează aceeaşi haotică structurare a spaţiului, aceeaşi raportare non-teleologică la viitor, aceeaşi totală cădere în prezent, simţurile fiind prin definiţie cele care structurează realitatea momentului prezent. Ceea de domină această derulare sărbătorească a trăsurilor nu este imperativul atingerii unui obiectiv, ci simpla plăcere a defilării, a trecerii prin faţa ochilor celorlalţi, ca într-un spectacol ad-hoc.

Derularea non-teleologică de momente prezente, ce sunt redate de simţuri într-un mod nestructurat şi neorientat temporal, preluată de o imaginaţie ce este lipsită de scop şi schimbătoare, creează o situaţie în care «gândurile se spune că rătăcesc, părând să fie lipsite de legătură unul cu celălalt, ca într-un vis»[2]. Problema pe care o creează acest mod de curgere temporală haotică şi lipsită de obiectiv de la un moment prezent la altul pe firul unei imaginaţii ce poartă mereu nemulţumirea mai departe fără a putea să o stingă, este aceea a relaţiei dintre finit şi infinit. Tot Hobbes, în capitolul dedicat în *Leviathan* imaginaţiei, vorbeşte despre imposibilitatea umană de a imagina ceva infinit[3]. Numai că filosoful englez face această distincţie din perspectiva concepţiei sale despre raţiune. Pentru Hobbes nimeni nu poate să cunoască în mod necondiţionat, orice cunoaştere fiind în mod necesar condiţionată[4], de aceea rolul şi scopul raţiunii este acela de a aşeza o limită, de a fixa în nesfârşita curgere temporală a simţurilor şi a imaginaţiei umane un punct relativ de unde cunoaşterea sau acţiunea umană poate începe. Firii românilor se pare că îi lipseşte tocmai această capacitate de a fixa un început relativ, un început care să decupeze o insulă în marea de simţuri şi imaginaţie, în spaţiul oniric al trecerii grăbite de la un moment la altul. Dacă pentru Hobbes infinitul nu poate face obiectul cunoaşterii, pentru românii infinitul constituie fundalul definirii de sine şi al impunerii de sine în faţa celorlalţi, aşa cum pare să rezulte din faptul că «revendică pentru ei cinstea de a fi mai presus decât toţi creştinii», «crezând că nu sunt alţii pe lume mai mari ca ei...».

Doritori de prefaceri, veşnic nemulţumiţi, românii par să alunece pe firul unui timp infinit, al unui timp pentru care prezentul este un simplu vehicul ce poartă de la o clipă la alta, în vreme ce viitorul este o veşnică amânare datorată lipsei scopului. Mişcarea continuă, imaginaţia lipsită de dorinţă sau caracterizată de o dorinţă fluidă şi nestructurată, cea a schimbării pur şi simplu, infinitul temporal, care face ca orice moment şi orice loc să fie lipsite de coordonate finite, determinate, indică tocmai incapacitatea fie de a accepta realitatea, fie de a o construi. Acest infinit temporal nu admite nici un grad de comparaţie. Românii sunt mai presus de toţi pentru că nici ei nici ceilalţi nu au o existenţă reală. Pentru ca această existenţă reală să fie posibilă s-ar cere un grad de relativitate, zăbovirea în timp, ordonarea imaginaţiei, înfruntarea realităţii, acceptarea prezentului. Numai că românii posedă această uimitoare capacitate de a eluda mereu prezentul, exigenţele şi imperativele lui, urgenţele lui aici şi acum, aşa cum pare să indice şi modul fanatic în care aceştia respectă ritualurile religioase. Acesta pare să fie aşadar primul strat al fiinţei morale a românilor potrivit mărturiilor străine despre firea românilor ce au fost adunate în acest volum. Cultivarea simţurilor, preluarea capriciului acestora de către imaginaţie, pare să indice că singura traiectorie reală a timpului este dorinţa de prefaceri şi de schimbări. Primul nivel al unei asemenea existenţe morale este cel al unei lumi dominate de o tentă onirică, în care trăirea timpului este una infinită, din perspectiva căreia nici o ancorare temporală determinată nu este posibilă, nici o viziune relativă asupra lumii nu se poate închega, astfel încât nici un termen de comparaţie nu este posibil. Lumea, ca şi timpul, nu are grade, nu are etape, nu are trepte. Dar nu are nici limite precise.

Libertatea dezordonată a imaginaţiei se poate constitui ca o posibilă explicaţie pentru inocenţa morală a românilor, pe care multe dintre mărturiile străine adunate în această antologie o menţionează. Dacă orice moment temporal prezent este doar un vehicul către o schimbare imprecisă, lipsită de scop, către o schimbare dorită în sine, atunci orice moment temporal este fie trăit ca un ritual, ca ceva ce trebuie să fie, să treacă, ceva ce trebuie îndeplinit, dar care nu există în virtutea sensului său, a cărui conturare este posibilă numai după ce momentul respectiv

s-a stins, numai după ce conștiința umană s-a eliberat de fluxul temporal, fie ca o potențialitate, ca o sursă de posibile structuri și sensuri care nu se vor actualiza niciodată. Este interesant că, dintr-o asemenea perspectivă, timpul dobândește mai degrabă o dimensiune utopică. Adevărata realitate devine acest tărâm al virtualului niciodată actualizat, al unor sensuri și structuri care pare deliberat nu sunt lăsate să capete ființă. Realitatea nu este ceea ce a devenit, ceea ce a căpătat formă, ceea ce s-a actualizat, ci ceea ce ar fi putut să fie, ceea ce ar fi putut să se întâmple, cu singura condiție ca lucrurile să fi suferit o schimbare. Numai că, așa cum arată primul strat al ființei morale a românilor, această goană după schimbare așează timpul într-o dimensiune infinită ce anulează de fapt orice posibilitate a înfăptuirii umane. Românii – ne spune unul dintre textele de față – «nu se îngrijesc prea mult de conștiința lor, deoarece trăiesc mai curând după legile firii decât după religie».

Ce ar putea să însemne legile firii dintr-o perspectivă ce accentuează caracterul mai degrabă utopic al realității? Legile firii nu par să aibă o incidență ce ar putea să treacă dincolo de prezent sau dincolo de individ. Orice asemenea trecere a legilor firii dincolo de spontaneitatea prezentului sau a individului ar așeza bariere, ar lega de trecut sau de viitor, ar situa fapta umană din perspectiva unui întreg care ar face posibilă judecarea acesteia. Legile firii descriu tocmai această posibilitate a mișcării ce nu este restrânsă sau oprită de nici o limită, fizică, morală sau religioasă. Mobilitatea firii este extremă. Românii învață ușor mai multe limbi străine, pot lesne să deprindă mai multe meșteșuguri, arte sau științe, imită cu o extraordinară pricepere cele mai diferite artefacte umane, în pofida faptului că ei ca atare nu cultivă nici o artă, nici o știință, sunt neștiutori în ale negoțului sau în cultivarea pământului. Firea lor este mai degrabă potențialitate decât actualitate. Pentru o asemenea fire, nici o înfăptuire nu poate să planeze asupra autorului său cu o gravitate normativă irevocabilă. Numai a fura și a ucide reprezintă în viziunea românilor un păcat, toate celelalte fapte sunt trecute cu vederea de imponderabilitatea unei conștiințe pentru care nici o verigă a realității nu acționează cu putere normativă. De ce actul de a ucide este considerat a fi un păcat este relativ ușor de descifrat.

Această treaptă finală este singura într-o lume lipsită de grade, limite, compartimente, într-o lume ce alunecă pe firul unui timp infinit ce nu reține nici un moment în mod deosebit. Ar fi greu de crezut că actul de a fura este un păcat datorită existenței simțului de proprietate. Mai degrabă gravitatea morală a acestui act vine din faptul că cel care fură, prin chiar acest act, conferă realitate obiectului pe care l-a râvnit și pe care și l-a însușit. Nu violarea dreptului la proprietate privată și nici caracterul nelegitim al însușirii obiectului este ceea ce conferă furtului caracterul unui păcat, cât îndrăzneala hoțului de a conferi realitate obiectului furat, de a-l desprinde din lumea de potențe și virtuală schimbare în care plutește, de a-l lua în serios, de a-l decupa din starea de nehotărâre în care toate par să plutească în această lume.

Inocența morală a românilor și firea lor suspendată în potențialitate amintesc într-o anumită măsură de starea de natură în viziunea lui J.J. Rousseau. Faptul că românii trăiesc mai degrabă după legile firii decât după religie, conștiința lor nepervertită de artificialitatea rațiunii, a artei și științei, dar mai ales modul în care aceștia se păstrează, cu un dispreț aproape suveran, la o distanță considerabilă de muncă, armonia existenței lor într-un tărâm al rodniciei și belșugului natural, care anulează orice inițiativă de a schimba ceea ce este perfect în spontaneitatea sa naturală, toate aceste aspecte evocă în linii mari starea de natură în viziunea filosofului francez. Întrebarea care se pune însă în mod inevitabil din perspectiva unei încercări de a compune fundamentul românesc al moralității este dacă această inocență morală și *firea-potență* a românilor servesc drept temei pentru conceptul de perfectibilitate a omului, care este prezent la Rousseau. Pentru filosoful francez, faptul că în starea de natură omul este o ființă sub-umană și sub-morală este condiția de posibilitate a existenței umane, care se constituie istoric, fiind în același timp rezultatul libertății sale morale și politice, al libertății voinței sale. Se pare că perfectibilitatea este absentă din coordonatele morale ale firii autohtone. Primul și cel mai important motiv este caracterul distructiv al schimbării, ce constituie pentru români coordonata fundamentală, nu a așezării timpului în matca sa, ci a ieșirii acestuia din orice matcă posibilă, a curgerii sale infinite și echidistante, care face ca orice moment să fie dorit cu

aceeași ardoare cu care este imediat distrus. Dorința de glorie și de putere pe care o mărturisesc textele acestei antologii este o dovadă în acest sens. Dar mai ales faptul că nici o distrugere a realității înfăptuirii umane nu fi împiedică pe ceilalți aspiranți să dorească același lucru, puterea și gloria, oricât de efemere ar fi acestea. Cel de al doilea motiv, strâns înrudit cu primul, este incapacitatea românilor de a-și ține în frâu dorințele, de a le controla prin conștiință și rațiune, printr-un model care să treacă dincolo de efemeritatea dorinței și a satisfacerii sale imediate.

Această grabă a gestului este incredibil de bine redată de unele dintre mărturiile străine despre firea românilor. Grabă gestului, forțarea sa, provocarea situațiilor dorite, cu o râvnă ce pare să nu suporte nici o amânare a gratificației reflectă dintr-o altă perspectivă, aceeași imposibilitate de a găsi un punct de ancorare ferm în realitatea istorică, morală, socială sau culturală. Lucrurile par să existe numai pentru a fi contestate, distruse, doar pentru a face posibilă revolta împotriva lor și nu pentru a face posibil un model, un câmp, un spațiu pentru acțiunea umană. Orice aspect al realității pare să se manifeste nu atât ca o existență în sine, cât mai degrabă ca o provocare a opusului său și ca o revocare a sa, precum într-o dialectică hegeliană al cărei ritm este atât de alert încât spiritul nu mai are timp să zăbovească în nici una dintre întruchipările sale, fiindu-i astfel imposibil să se mai recunoască în vreuna dintre ele. Modelul stăpânirii de sine ca miez moral al omului este o temă recurentă în filosofia occidentală, fiind prezent și în modul în care Rousseau definește libertatea pozitivă. Ne-stăpânirea românilor despre care vorbesc textele de față pare să aibă atât un sens filosofic mai general cât și un sens moral și politic. Dintr-un punct de vedere filosofic această ne-stăpânire semnifică imposibilitatea de a așeza timpul într-un model, de a lucra timpul potrivit unor canoane umane. Dintr-o astfel de perspectivă, istoria este mai degrabă un ritual ce curge paralel cu belșugul perfect și spontan al naturii. Mișcarea istoriei este doar aparentă, în măsura în care ceea ce persistă este doar împăcarea naturii rodnice și fertile, în vreme ce în spațiul uman aceleași gesturi se repetă cu încăpățânare, fără a putea să construiască nimic dincolo de ivirea lor temporară: dorința de a fi domn fie chiar și pentru o zi în pofida destinului zbuciumat și

a strălucirii doar de o clipă, ritualul religios pe care nici mirenii, nici fețele bisericești nu îl înțeleg, frenezia stereotipă a postului, a micilor detalii ale vieții întru sacralitate. Perfectibilitatea este astfel imposibilă, în măsura în care istoria nu pare să fie decât încercarea de a reproduce perfecțiunea naturii, împăcarea acesteia cu sine însăși.

Sensul moral al ne-stăpânirii se referă la imposibilitatea de a depăși stratul sensibilității, de a lucra în spațiul principiilor morale, al unor valori care transcend uimitoarea capacitate a românilor de a răsuci mereu timpul, de a-l toarce într-o modalitate care alunecă mereu mai departe, anulând orice memorie concretă, orice detaliu. «Românii sînt iubitori de noutăți», ne avertizează unul dintre călătorii străini. Veșnica nemulțumire, dorința de schimbări și prefaceri, iubirea de noutăți împletite cu trăirea stereotipă, sub semnul eternității, a istoriei creionează o imagine contradictorie a lumii umane. Reproducerea «istorică» a perfecțiunii, spontaneității și rodniciei inepuizabile a naturii conjugată cu graba schimbării, a noutății, cu veșnica nemulțumire a românilor mărturisesc neputința de a începe în ordine politică și istorică, de a trasa coordonatele vieții în cetate și în memoria istorică a comunității umane: asistăm la un fel de ruinare metafizică a istoriei.

Ne-stăpânirea morală afectează astfel dimensiunea politică a existenței autohtone. Prins între monotonia naturală și cosmică a unei existențe rituale și forțarea schimbării, individul își ancorează motivația pentru acțiunile sale mai degrabă în discontinuitatea istoriei, în caracterul de ruină al acesteia, în prăbușirea ei; ca și cum istoria ar exista numai în măsura în care curge în sensul anulării, al demolării și negării de sine. Sub dimensiunea ei rituală istoria este doar iluzie, orbirea celui care preferă liniștea ritualului confruntării cu vremelnicia gestului uman ce trebuie ridicat la nivelul paradigmatic al eternității. Sub dimensiunea schimbării sale neîncetate, istoria este bucuria unei distrugeri și a unei mișcări ce nu are alt scop decât ridicarea individului, înălțarea sa, înnobilarea sa prin contrast cu ruinarea lumii înconjurătoare.

Ceea ce face gloria individului ajuns la putere nu este măsurarea puterilor sale cu înfăptuirile celorlalți și nici măsurarea cu sine însuși, ci raportarea sa la gradul de ruină al celorlalți și al

lumii înconjurătoare. Acesta este standardul moral și politic al unei lumi ce curge fără de structură în vadul tulbure al ne-sfârșitei pânirii. Se conturează astfel un concept opus celui rousseauist. Măsura lumii umane nu este capacitatea ei de a se perfecționa, ci capacitatea de a se distruge, de a anula istoria, de a lucra în direcția ruinării acesteia. Acesta este contrastul pentru definirea individului, cel care oferă măsura unicității aceluia, a înfăptuirilor sale. Individul este unic în măsura în care fie forțează vadul istoriei, grăbind derularea acesteia, în încercarea deznădăjduită de a crea un spațiu pentru intrarea sa pe scena istorică, fie în măsura în care bruschează schimbarea decorului istoric, ruinarea acestuia, astfel încât performanța sa devine vizibilă prin contrast cu distrugerea recuzitei istorice. Într-o lume lipsită de trepte, de grade, de nuanțe, indivizii par să fie prinși între rodnicia naturală și ruina politică, între perfecțiunea naturii și convulsiile spațiului politic. Ei dispar fie în împăcarea cu sine a fertilității naturale, fie în convulsiile unei lumi politice, care își dobândește identitatea numai prin schimbarea violentă. Deznădejdea sau nepăsarea sunt reacții atât ale celor care reușesc să dobândească vizibilitatea efemeră a existenței politice, cât și ale celor care eșuează, care sunt retrași din acest joc distructiv și violent al existenței publice de o clipă. Deznădejdea își poate afla o vindecare temporară în superficiala poftă de noutate și în provocarea noutății, în vreme ce nepăsarea este căderea rituală în repetarea stereotipă a acelorași gesturi. Ambele «soluții» distrug timpul uman. Prima prin faptul că deznădejdea nu poate dori schimbarea decât în forma distrugerii oricărui spațiu care poate adăposti modificarea dorită. Cea de a doua prin ieșirea din timp, prin anularea acestuia prin ignorarea curgerii temporale. Istoria este astfel o insultă efemeră, prizonieră între belșugul fertil al naturii sau liniștea sobră a ritualului, de o parte, și țâșnirea glorioasă, deznădăjduită și distructivă, a individului ce vrea să dobândească vizibilitate publică.

Prin urmare, pentru ființa morală a românilor, așa cum se creionează aceasta pe baza mărturiilor călătorilor străini ce sunt adunate în acest volum, timpul nu este, ca pentru Machiavelli, cel care, deoarece loveste întotdeauna în mod neașteptat, îl obligă pe individ să fie mereu vigilent, încordat, pregătit să acționeze

potrivit cu schimbările neașteptate ale Fortunei, nici cel care curge într-o formă mereu mai umană în direcția progresului, a unei lumi morale ce se concentrează în jurul voinței individuale, al fiind mai degrabă factorul de care individul trebuie să se ferească, să se adăpostească, deoarece timpul curge în mod inevitabil în direcția ruinării istoriei, a faptei umane, a echilibrului fragil și efemer al gestului celui care a smuls o felie de vizibilitate din liniștea rituală a naturii sau a vieții umane. Dintr-o astfel de perspectivă asupra timpului, viața, categorie morală definitorie pentru ființa morală a omului modern, se încheagă în spațiul moral autohton prin mișcare, iluzie și dorință. Viața ca mișcare semnifică în primul rând goana continuă după momentul temporal perfect, după situația cea mai desăvârșită, cea care este întotdeauna într-un viitor indefinit, nestructurat însă de nici un scop concret, cu excepția poate a speranței fiecărui individ că acel moment va fi cel care îl va face vizibil, îi va conferi, fie și în mod precar și efemer, substanță istorică și politică. În al doilea rând, viața ca mișcare semnifică pur și simplu continua fugă de timp, fie amânarea acestuia, fie înghețarea sa, continua încercare de a croi un adăpost care să ferească de acțiunea corozivă a timpului. Numai că în măsura în care iluzia este cel de al doilea element component al vieții, încercarea de a feri individul de acțiunea corozivă a timpului nu are ca rezultat instituirea unui fundament al lumii umane, ancorarea relativă, decuparea unui spațiu care să permită construirea unei lumi, ci continua proiecție utopică a unui viitor care se îndepărtează tot mai mult pe măsură ce dorința de a-l aproxima este mai puternică. În cazul de față această proiecție utopică, ce devine tot mai complexă pe măsură ce este reflectată de scrierile filosofilor români[5], rezidă în dorința perpetuă pentru schimbare, în veșnica neacceptare a prezentului, în eludarea acestuia. Utopia este însăși dorința, senzualitatea morală a individului, faptul că acesta navighează pe o mare a simțurilor, a spontaneității ce capătă formă numai dacă este împinsă spre un viitor indefinit. Dorința este una dintre cele mai distructive facultăți umane, deoarece, așa cum remarca Hegel în *Filosofia dreptului*, este lacomă și incapabilă să-și fixeze limite. În măsura în care ființa morală a românilor se conturează la nivelul vieții pe firul dorinței și în măsura în care singura

modalitate în care dorința este limitată constă în proiectarea acesteia într-un indefinit viitor utopic, atunci acest viitor este deja distrus înainte ca el să fi existat. Deoarece el există numai întrucât face posibil șirul indefinit al tuturor momentelor temporale care vor veni după...

Mântuirea prin putere sau revolta împotriva neputinței istorice

Această viziune asupra vieții și a timpului fundamentează în ființa morală românească cel de al doilea strat, cel reflectat de categoria de putere. Noțiunea de putere, ca și cea de lume, nu admite grade, nuanțe, și mai ales nu poate fi divizată sau împărtășită. Românii sunt nestatornici, impulsivi, brutali, foarte crunți, au o vitejie înnăscută și rabdă orice ostenealâ. Au mai degrabă o cultură a războiului decât una a păcii. Viața lor seamănă îndeobște cu slujba ostășească. Întâlnim aici, la un alt nivel, *firea-potență* a românilor. De data aceasta sub forma unei energii mereu disponibile, ce nu admite decât reacții extreme. Românii, ni se spune, sunt recunoscători pentru binele ce li se face, dar și foarte răzbunători când sunt jigniți. Aceeași energie nesofisticată, ne-modelată erupe în ambele cazuri, chiar dacă în tonalități diferite. Nu există jumătăți de măsură. Nu există însă nici media aristotelică între virtute și viciu. Ceea ce la nivelul categoriei vieții exista ca necontenită mișcare a celui ce forțează în direcția unui viitor indefinit, se află aici ca energie primară, ca gest abrupt, ca reacție directă a celui ce nu admite să se supună decât propriei energii intempestive, propriei nevoi de a reacționa în mod imediat, ca și cum gestul său ar avea prospețimea, inocența și forța primului om și a primului gest. Pentru ca instituirea individului prin contrast cu caracterul de ruină al fundalului, al lumii înconjurătoare, să fie posibilă este necesar ca miezul ontologic al acestuia să fie format tocmai de această energie primară, de această forță de a acționa cu inocență și lipsa de premeditare a celui pentru care nici un fundal nu există pentru a înhiba, modela, deturna sau resemnifica gestul. Gestul individului este, din acest punct de vedere, absolut. De unde, poate, și impresia călătorilor străini de brutalitate și

impulsivitate. Obediența individului nu poate de aceea să fie decât superficială, trecătoare și foarte lesne revocabilă. Românii, întrucât nu au legi scrise, se supun doar jurământului, acesta fiind singurul, care prin puterea cuvântului, poate să lege, creând obligații și un sens al legiuirii. La prima vedere, această trăsătură ar putea crea impresia unui posibil fundament moral al legalității. În realitate, din perspectiva *ființei-potență* ca provocare utopică a viitorului și ca energie primară disponibilă în mod inepuizabil, ceea ce explică puterea cuvântului nu este capacitatea acestuia de a crea obligații și astfel de a limita acțiunile individului, legându-l astfel de ceilalți, ci faptul că vorba rostită este întruchiparea unui mod liber, spontan și direct de a acționa, de a exprima energia individuală. Jurământul nu are rolul de a lega indivizii, ci de a-i separa prin exprimarea poziției superioare, a valorii sociale net distincte, a celui care prestează jurământul.

Afirmarea acestei poziții de superioritate este prezentă și în modul în care românii se concep ca întreg, la nivelul grupului, deoarece aceștia «revendică pentru ei cinstea de a fi mai presus decât toți creștinii». Pentru un neam a cărui poftă de glorie este atât de mare, dar care posedă o energie primară în mod nelimitat disponibilă, o energie care refuză orice formă, deoarece timpul este ceea ce trebuie evitat prin fuga continuă într-un viitor indefinit, a revendica această cinste presupune o construire a identității la nivel utopic, la nivelul unui monolog ce nu poate avea decât un singur potențial interlocutor, cel care construiește, sau mai curând trăiește, respectiva definire de sine. Un popor mereu doritor de schimbări nu numai că le refuză celorlalți accesul la înțelegerea felului său de a fi, dar își refuză în primul rând lui însuși. Singura modalitate în care un astfel de neam se poate întâlni atât pe sine, cât și pe ceilalți este într-o formă extremă, fie violentă, fie de cedare și renunțare totală la sine, fie prin revendicarea unei poziții de superioritate care trece dincolo de orice frontieră istorică, intrând pe tărâmul mitologiei. Această în-chipuire de sine este termenul pereche ale ne-stăpânirii. În-chipuirea presupune intrarea într-un spațiu în care nici un control nu este posibil, în care profilul celui care pocedează astfel nu poate exista decât prin ridicarea deasupra tuturor, într-o modalitate care îl face să fie vizibil numai pentru sine, numai pentru ochiul interior

ce proiectează în-chipuirea, ca totală ridicare prin sine deasupra celorlalți. A proceda astfel înseamnă așezarea într-o zonă a vulnerabilității extreme, a unei irascibilități totale, deoarece orice piesă a construcției odată dărâmată atrage după sine căderea întregului, de unde impresia dominantă de ne-stăpânire, de lipsă a unei structuri și a posibilității de a ține împreună întregul. Purtarea autoritară apare astfel tocmai din vulnerabilitate și din irascibilitatea celui care există doar în nivelul extrem de abstract al unei definiri de sine solitare, din interior, din dorința de a proiecta ceea ce nu există decât pentru protagonistul acestei acțiuni de construcție. Capacitatea de a lucra *numai* cu construcții globale explică și nestatornicia românilor, faptul că este mai ușor să proiectezi mereu o nouă lume decât să păstrezi, în detaliile și amănuntele sale, un spațiu deja existent. În-chipuirea, ne-stăpânirea și ne-statornicia indică faptul că singura formă de intrare în real este mișcarea dezordonată, capricioasă, relativ romantică, a celui care există numai în măsura în care se revoltă, în care proiectează noi lumi, dintr-un dispreț suveran pentru orice detaliu, pentru orice amănunt care ar putea să amintească de exigențele alterității. Și totuși alteritatea nu este în întregime absentă din acest scenariu.

Imaginea puterii pe care o sugerează acest mod al românilor de a se în-chipui, ne-stăpâni și ne-statornici, dar și de a răspunde diferitelor situații cu impulsivitatea celui care nu admite să-și zăvorască energia primară în chingile nici unei forme, este un amestec bizar de machiavellism și de natură umană așa cum aceasta este concepută de Hobbes și de Erasmus. Acest amestec admite însă o tratare a puterii mai curând după modelul foucaldian al relațiilor de putere, amestec de libertate, rezistență și încarcerare, în care obiectivul principal este nu atât anihilarea celuilalt, cât menținerea sa ca potențială sursă pentru instituirea și manifestarea, pentru hrănirea puterii celuilalt. Aidoma felului în care Machiavelli descrie natura umană principalul scop al românilor pare să fie obținerea puterii. Ea pare să fie singura modalitate, vie, spectaculoasă și încăpățânată, de a evada din monotonia ritualului religios, din abstinența cu care sunt îndurate lipsurile și greutățile, din fertilitatea anonimă și ciclică a unei naturi prea darnice. Ca și în cazul viziunii lui Hobbes despre felul de a fi al omului, această dorință acerbă de a accede la putere este

însoțită de autoritate, necredință, nestatornicie, de dorința de glorie a unor indivizi prea slabi pentru a rezista pe culmile puterii mai mult de câteva luni. Ca și pentru Erasmus, felul de a fi al românilor, dorirea puterii atunci când efemeritatea și caracterul distructiv al acesteia sunt atât de vizibile este posibilă numai pentru niște nebuni care sunt purtați de iluzie și care mizează atât de mult pe părerea celorlalți, care își construiesc ființa din însumarea imaginilor pe care le trezesc în sufletele celorlalți.

Și totuși, cea mai potrivită modalitate de abordare a puterii, așa cum aceasta este sugerată de portretul moral al românilor pe care îl evocă mărturiile călătorilor străini prezenți în acest volum, este cea foucaldiană. Puterea nu pare să fie concentrată și luată în posesie, ci mai degrabă dispersată în cuprinsul societății. Precaritatea domnilor, dar mai ales înverșunarea cu care ceilalți, în pofida învățămintelor pe care le-ar putea trage din destinul nefericit al acestora, doresc la rândul lor puterea mărturisesc caracterul mai degrabă mobil al puterii. La prima vedere s-ar putea spune că puterea este ceva ce este posedat, precum un obiect atât de râvnit încât fie și numai atingerea acestuia ar fi suficientă pentru a procura satisfacție. În același timp, faptul că puterea este dorită în pofida mărturiilor evidente despre caracterul distructiv al acesteia dovedește mobilitatea și dispersarea sa. Puterea este ceva ce se strecoară printre degete, ceva inefabil, care plutește în aer, fatal chiar, ceva care este râvnit tocmai pentru că atrage după sine distrugerea celui care ajunge la putere. Gloria pare să rezide atunci tocmai în distrugerea celui ce a fost copleșit de putere, nu a celui ce posedă puterea și nici a celui care o exercită. Puterea atrage în mod inexorabil și este tot atât de fatală în consecințele sale precum ritualurile ce sunt respectate în cel mai mic detaliu, precum fertilitatea periodică a naturii.

Catalizatorul comunității pare să fie această alunecare continuă în jurul puterii, acest joc al râvnirii puterii și al alunecării inevitabile pe firul întrerupt prea brusc al acesteia. Puterea pare să fie singura care salvează indivizii atât de fatalismul care le domină mentalitatea, cât și de nestatornicia evenimentelor istorice. Puterea este unica modalitate prin care individul se poate singulariza, prin care ajunge să obțină, chiar dacă se prăbușește prea curând, recunoașterea celorlalți, prin care devine model

pentru aceştia. Gloria efemeră a puterii este obiectivul prioritar al unei lumi în care lucrurile fie ies prea brusc din matca lor, fie nu ajung să o părăsească niciodată, o lume a eruperii intempestive a curajului şi a căderii tot atât de bruşte a acestuia în nepăsare sau deznădejde, o lume în care existenţa este efemeră şi unde tocmai efemeritatea, riscul total al acesteia, este ceea ce conferă consistenţă fiinţei umane. Această efemeritate dorită, provocată, invocată este singura alternativă prin care individul se poate sustrage fie firii sale suspendate în potenţialitate, fie şirului monoton al ritualului cotidian sau al curgerii fertile şi perfecte a naturii. Această efemeritate şi spontaneitate absolute cu care este dorită şi pierdută puterea, modul în care aceasta atrage şi în acelaşi timp aneantizează individul trecându-l totuşi în rândul istoriei, salvându-l de anonimatul ritualului sau de cel al ciclului natural, este poate unul dintre factorii ce explică faptul că munca nu reprezintă o modalitate esenţială de formare a individului, de modelare morală şi socială a acestuia. A te ridica deasupra celorlalţi, a le atrage privirile chiar şi prin nefericirea şi prăbuşirea pe care puterea le abate asupra individului este mai important decât travaliul solitar, anevoios şi istovitor, lipsit de strălucire al muncii. Este interesant de remarcat că deşi munca presupune şi ea exercitarea violenţei asupra materiei prime şi distrugerea acesteia, firea autohtonă, în măsura în care alege puterea ca formă principală de realizare şi exprimare a individului, pare să prefere un alt fel de distrugere, distrugerea individului.

Munca pare astfel să fie lipsită de orice valoare morală. Într-o lume precum cea descrisă de mărturiile străine adunate în acest volum valoarea dominantă, cea care structurează atât comportamentul moral, cât şi cel politic al indivizilor pare să fie spectacolul, desfăşurarea evenimentelor, aşezarea lor în faţa individului, astfel încât acesta să poată avea o viziune mereu completă şi desăvârşită asupra acestora. Spre deosebire de muncă, exercitarea puterii, sau mai curând desfăşurarea acesteia, manifestarea vizibilă a însemnelor sale, face posibilă cu mai mult succes cultivarea şi satisfacerea acestei plăceri de o natură etică mai degrabă decât estetică, care deşi îl proiectează pe individ în miezul lucrurilor, îl eliberează în acelaşi timp de orice responsabilitate, în măsura în care îl ridică deasupra celorlalţi, îl singularizează izolându-l,

arătându-l. Fervoarea mai degrabă estetică decât morală de care dau dovadă românii în conturarea fiinţei lor morale şi politice poate să explice, fie şi parţial, individualismul exacerbat al acestora, dar şi altruismul lor nefiresc, ambele atitudini extreme. Individualismul pe care l-ar putea întemeia o fiinţă morală astfel creionată este mai degrabă pasiv. Este semnificativă în acest sens mărturia lui Cantemir despre comportamentul moldovenilor pe câmpul de luptă. La primul atac sunt foarte aprigi, la al doilea deja dau înapoi, pentru ca a treia oară să renunţe aproape complet. Intenţia se şterge aproape complet, motivaţia se relaxează, dispărând aproape definitiv. Eşecul distruge nu doar motivaţia, dar şi obiectul acţiunii. Ceea ce debutează ca un spectacol al vitejiei, înverşunării şi hotărârii se stinge în lipsa unui succes imediat şi facil. Ceea ce nu mai oferă plăcere estetică, ceea ce nu mai răspunde în mod imediat dorinţei încetează să mai creeze motivaţie.

Începutul nu este fundament, ci explozie, năvală a unei energii primare care se stinge, fără a căpăta formă morală sau istorică, în prezenţa obstacolelor. Aşa cum remarca Hegel în *Fenomenologia spiritului*, orice conştiinţă pentru a-şi ciştiga cu adevărat libertatea trebuie să treacă prin exerciţiul supunerii şi al disciplinei. În absenţa acestui exerciţiu se pare că românilor le lipseşte coloana vertebrală a disciplinei şi capacitatea de a menţine mereu treaz şi clar conturat în faţa ochilor minţii obiectul acţiunii lor, chiar şi atunci când acesta este temporar absent sau distrus. Pentru a fi capabil de acest lucru este necesar exerciţiul solitar al muncii, ce proiectează realitatea obiectului înaintea existenţei reale a acestuia. Individualismul ce apare în acest punct este unul agresiv, spontan, efortul mai degrabă disperat şi nerăbdător al individului de a-şi forţa intrarea pe scenă, de a obţine o gratificaţie imediată, de a se face vizibil în mod neîntârziat, de a le apărea celorlalţi, atât ca subiect, cât şi ca obiect al acţiunii. Individul se identifică la limită cu însuşi obiectul acţiunii sale, devine obiectul acesteia. Acesta este mai degrabă un individualism lipsit de o motivaţie durabilă în eforturile sale, a cărui aparenţă de implicare activă este imediat detronată de caracterul pasiv şi contemplativ al celui care se epuizează într-o singură străfulgerare, într-o unică performanţă, apariţia paradigmatică a în-

tenției inițiale. Cealaltă extremă, altruismul nefiresc, ospitalitatea proverbială a românilor, reversul individualismului spontan ce se consumă într-o singură fațetă sau întruchipare a individului, este mai degrabă pierderea în celălalt, ființa potențială a românilor aflată mereu în căutarea unei forme pe care să o locuiască, pe care să o alăture celorlalte, ca într-un muzeu, forma sublimă a spectacolului ca desfășurare eternă și neafectată de curgerea timpului.

Posibila rațiune sau curajul de a păstra memoria realului

Viața ca mișcare, iluzie și dorință, timpul proiectat mereu într-un viitor indefinit, istoria-ruină ca fundal pentru conturarea individualității, puterea ca dorință de glorie ce atrage după sine însăși distrugerea individului, ne-stăpînirea, în-chipuirea și ne-statornicirea românilor, nevoia de spectacol, desfășurarea lumii într-o modalitate care mai degrabă adaugă decât contopește elementele ce intră în constituirea sa sunt câteva dintre coordonatele ființei morale a românilor pe care mărturiile călătorilor străini adunate în acest volum par să le indice. Aceste trăsături pot fi în egală măsură ale oricărei ființe umane. Într-o bună măsură ele aparțin profilului moral al omului în debutul lumii moderne, așa cum acesta este reflectat de scrierile unora dintre filosofii deja menționați. Ele fac parte din țesătura morală complexă a ființei umane în general. Ceea ce ar putea singulariza aceste trăsături este relația lor cu rațiunea, modelul de raționalitate pe care îl fac posibil. Spuneam la începutul acestui eseu că rațiunea și perenitate acesteia, constituie una dintre trăsăturile fundamentale ale lumii occidentale, chiar și atunci când rațiunea este contestată, luată în derâdere sau trecută în plan secund.

Cea mai plauzibilă ipoteză în ceea ce privește modelul de raționalitate practică pe care îl indică trăsăturile morale schițate mai sus este cel al unei rațiuni ce joacă un rol mai degrabă expresiv, decât critic, sistematic, metodic, instrumental sau chiar comunicativ. Rațiunea nu ar putea aduna în sistem deoarece

modalitatea de trăire a timpului nu o permite, în măsura în care timpul este o continuă aluncare în viitor, ce nu reține decât dorința necontenită de schimbare și noutate. Rațiunea nu admite dimensiunea critică sau metodică datorită absenței unei dimensiuni autonome a gândirii umane, datorită scufundării conștiinței în ritual, în legile firii, datorită nestatorniciei cu care sunt percepute și reținute evenimentele și acțiunile. Rațiunea nu ar putea fi nici instrumentală datorită lipsei unei autentice perseverențe și motivații în configurarea și menținerea mereu vie a obiectului acțiunii și a scopului care o conduce și structurează. Rațiunea nu ar putea fi nici comunicativă în măsura în care alteritatea are mai curând rolul unui potențial spectator sau rolul celui care confirmă valoarea pe care și-o atribuie subiectul.

Rațiunea este expresivă în măsura în care rolul său ar putea să fie cel de a reflecta și reda, cât mai precis cu putință, caracterul concret, mai curând inefabil, dar unitar și închegat, al structurilor de viață, al experiențelor individuale. Rațiunea pare mai degrabă să înregistreze, de aceea pare să fie destul de dificilă detașarea rațiunii de context, de concret, ieșirea în afara limitelor locale, emoționale și chiar practice ale acestuia. Cel mai optimist rol ce poate fi atribuit rațiunii umane este acela de spectator, încercarea rațiunii de a reține, de a păstra în memorie ceea ce ființele umane, purtate de pasiunile momentului și ale contextului, tind în permanență să oblitereze, să șteargă, să lase în urma lor. Rațiunea este potență în măsura în care categoriile sale se pot construi numai plecând de la experiențele concrete, odată cu derularea acestora, odată cu conturarea istorică a evenimentului, nu anterior acestora. Există, dintr-o asemenea perspectivă, o oarecare incapacitate de a opera generalizări, de a sacrifica individualul altfel decât în numele realizării absolute a acestuia, așa cum se întâmplă în cazul accederii acestuia la putere. A opera generalizări prin intermediul rațiunii înseamnă a lucra în numele unei arhitectonici a rațiunii, lucru imposibil pentru cei care trăiesc timpul într-o modalitate ce caută neostoit un viitor, ca moment al realizării totale, ce este distrus în măsura în care este dorit și provocat. A ajunge la nivelul generalizărilor prin intermediul individului înseamnă a recunoaște autonomia morală

și rațională a acestuia, capacitatea individului de a se recunoaște, într-un sens, ca secundar în raport cu comunitatea, care este însă capabilă să existe în mod rațional, fiind însăși creația rațiunii individuale.

Nici una dintre aceste perspective nu pare să fie plauzibilă din perspectiva ființei morale românești. Generalizările, capacitatea de a exista la nivel universal, se surpă în mod constant în măsura în care viața este mișcare, dorință și iluzie. Viața ca mișcare proiectează în prim plan o trăire a timpului ca evadare din timp, ca înghețare fie în straturile eterne ale naturii fie în stereotipia ritualului. Viața ca dorință denotă ne-stăpînirea și ne-statornicia, incapacitatea de a accepta finitudinea, eșecul, distrugerea, de a le integra ființei morale, speranța că toate acestea pot fi șterse prin trecerea dincolo, prin fixarea apetitivă și voliționlă asupra unui nou și proaspăt obiectiv, care va reuși să mântuiască în mod absolut prin faptul că este ALTCEVA. Viața ca iluzie semnifică imposibilitatea de a accepta că un fundament relativ este posibil. A accepta un fundament relativ înseamnă și a accepta că acesta, tocmai pentru că este relativ și finit, poate să fie fals sau eronat. De unde nevoia de a face din iluzie miezul realității. Eroarea sau falsul sunt iluzii, ca și adevărul. Opțiunile nu pot fi decât extreme, fie a exista deasupra tuturor, fie a nu exista deloc. Individul ca fundament rațional al comunității pare să fie o alternativă la fel de improbabilă din perspectiva modului în care este concepută puterea și din unghiul lipsei de importanță a muncii, a primatului categoriei puterii asupra celei de muncă. Individul este miezul acțiunilor din punctul de vedere al puterii, dar acesta este un miez al cărui principal rol este acela de a distruge comunitatea, deoarece aceasta este prima și cea mai importantă țintă a puterii. Puterea înseamnă consacrarea prin orice mijloace a individului, nu slujirea comunității!

Ființa mânată necontenit de dorința de noutate, de schimbare, ființa pentru care timpul este căderе în viitor și adăpostire utopică de intemperiile prezentului, ființa pentru care puterea este singura modalitate, distructivă, de a accede la existență publică, nu poate exista la nivel rațional decât în măsura în care se apleacă, cu sporită atenție, asupra detaliilor concretului, asupra frânturilor realității gestului, eșecului, asupra unei firi mai degrabă contra-

dictorii decât coerente. Lipsa unei lucidități sporite față de importanța detaliului, a gestului care a pornit intempestiv, pentru a se retrage cu aceeași grabă, atrage după sine închiderea totală în utopie, evadarea completă din istorie. Rolul rațiunii trebuie să fie acela de a păstra această luciditate a memoriei, a detaliului, a expresiei care a țâșnit la un moment dat, tinzând să acopere orice manifestare anterioară sau să evadeze dincolo de orice comunitate, de orice întruchipare a alterității, pentru a-și instiui singularitatea absolută, ce se identifică la limită cu însăși existența sa. Rațiunea poate să devină astfel singura contrapondere a unei realități ce tinde să se autodistrugă, a unei realități ce tinde să se identifice în exclusivitate numai cu una dintre întruchipările, expresiile, formele sale.

Ceea ce pentru Occident a reprezentat, în debutul modernității, o provocare pentru rațiune, revolta pasiunilor împotriva dominației acesteia, redefinirea sensului și a rolului rațiunii, înseamnă pentru ființa morală românească nu doar precaritatea rațiunii, dar mai ales precaritatea însăși a realului, tendința de a descompune realul, de a-l face să depindă în exclusivitate de încercarea disperată a individului de a exista. Cel mai optimist rol ce poate fi atribuit rațiunii, dintr-o asemenea perspectivă, este acela de a menține structurile realității. Sensibilitatea nu pare să aibă aici rolul de a oferi materia primă ce primește formă de la categoriile rațiunii, ci este mai curând distructivă. De aceea rolul rațiunii pare să fie acela de a păstra conținutul sensibil și structura realului. Sarcina nu este aceea a redefinirii rațiunii și nici aceea a inventării acesteia, ci ea este aceea de a inventa realitatea, de a o recupera, de a crea reperul sensibil, de a coborî din fruntariile mitologiei sau ale utopiei pentru a oferi rațiunii un reper substanțial, actual, real. Rațiunea ar deveni atunci singura instanță ce poate ajuta conținutul istoriei și al realității umane să supraviețuiască. De aceea poate că singura modalitate de a nega adevărul moral al celor mărturisite de cei ce au trecut pe aceste meleaguri cu secole în urmă este acceptarea acestora. Așa cum remarca și Zeletin, ieșirea din *Țara măgarilor* nu se poate face decât prin acceptarea realității, nu prin fuga de ceea ce timpul îngrămădește în ființa istorică și morală a oamenilor.

NOTE

[1] Mihaela CZOBOR, «Epopeea măgarilor sau pagini despre sufletul național în viziunea lui Ștefan Zeletin», în Ștefan ZELETIN, *Din țara măgarilor. Însemnări*, ed. C. Preda, București, 1998, pp. 85-106.
[2] Thomas HOBBES, *Leviathan*, New York, 1962, p. 28 (traducerea mea).
[3] IBIDEM, p. 31.
[4] IBIDEM, p. 56.
[5] Mihaela CZOBOR, «The Island of Euthansis or Identity between Parody and Utopia», din *The Romanian Journal of Liberal Arts*, I/1, 1999, pp. 38-50.

Cristian PREDA

POPORUL MEU. CĂLĂTORI STRĂINI ȘI NAȚIONALISM ROMÂNESC

Textul de mai jos compară descrierea firii românilor făcută de câțiva călători străini în anii 1502-1764 cu viziunea politică a lui A.C. Popovici, un naționalist de la începutul veacului nostru. Comparația aceasta ne va ajuta să înțelegem un tip de lectură istorică și, mai ales, să vedem cum anume se construiește o doctrină politică naționalistă.

I. Călătorii străini despre firea românilor

Mărturiile călătorilor străini care au fost selectate nu sunt concluzii ale unor cercetări sistematice, ci simple observații empirice. O lectură politică a acestor observații poate evidenția, în funcție de câteva repere tradiționale, cum anume se configura, privit «din afară», spațiul politic românesc în secolele al XVI-lea – al XVIII-lea. Pentru a obține o asemenea sistematizare a «imaginii României» produse acum câteva sute de ani, mărturiile ar putea fi, desigur, ierarhizate. Legitimitatea acestui procedeu pare a se impune fără prea mari dificultăți: într-adevăr, unii dintre călători au rămas mai mult, alții mai puțin timp printre români; unii erau probabil mai atenți decât ceilalți etc. Toate aceste nuanțe nu fac mai puțin interesantă o lectură a mărturiilor călătorilor străini ca *părți ale unui singur discurs*. Mai ales că exercițiile de reflecție politică din spațiul țărilor românești sunt cvasi-inexistente în epoca la care se referă călătorii străini, iar rarele excepții – de felul notelor lui Cantemir despre Moldova – par să subscrie aproape integral contemplației exterioare.

Am alcătuit, de aceea, un tablou care organizează – dintr-o perspectivă politică – privirea străinilor care străuie, între 1502 și 1764, asupra firii românilor. Tabloul are trei părți distincte: prima se referă la guvernare, cea de-a doua la societate, iar ultima la virtuțile și viciile celor care alcătuiesc acea societate și practică respectiva guvernare.

I.1. Guvernarea românilor

Ceea ce caracterizează înainte de toate guvernarea românilor, în viziunea călătorilor străini, este absența legii, în dublul sens al acestei expresii. În primul rând, la români nu există legi scrise, motiv pentru care domnul își urmează bunul plac și cărmuiește după o cutumă autoritară[1]. În al doilea rând, legea e absentă deoarece românii nu ascultă de vreo normă, ei «nu sunt supuși nici unei reguli»[2].

Acolo unde nu există lege și norme, nu există nici bine comun. Într-adevăr, stabilitatea cu care este asociat îndeobște binele comun pare a fi în veci zădărnicită de «dorința de schimbări și de prefaceri»[3], de «nestatornicia» oamenilor locului[4] și de lipsa legăturii sociale, la limită, chiar a prieteniei[5]. Firea românilor este atât de rebelă încât ei nu răspund decât la forță: «Firea acestei populații o găsesc nestatornică, impulsivă și brutală, fiind bine știut că nu există vreun alt mijloc decât forța pentru a-i face să țină ceea ce făgăduiesc și fără de aceasta nu se poate pune pe ei nici un temei»[6].

Acesta pare a fi, de altfel, și motivul pentru care pacea nu este un efect al relațiilor dintre locuitori, ci apare doar dacă e plătit un tribut străinilor[7]. Pacea este totuși rară, întrucât românii nu sunt capabili, datorită «propriei neuniri și neîncrederi, cât și necredinței», să încheie o alianță fermă cu străinii, «ținând când cu acela, când cu acesta»: în aceste condiții, țara e sfâșiată și supusă[8].

Cu toate acestea, dobândirea guvernării reprezintă o atracție deosebită, mai ales datorită poftei de glorie a acestui neam. La români, gustul gloriei e mai «tare» decât teama de moarte: «ei sunt așa de hotărâți în acest gând al lor, încât dacă

ar fi ridicați la domnie pentru o singură zi o mie de inși și în aceeași zi ar fi cu toții uciși, le-ar urma îndată fără înfricoșare alți o mie... Atâta e de mare pofta de glorie care se găsește și la un neam barbar»[9].

Schimbarea domnilor este foarte frecventă. Cauza imediată este un soi de «nebunie înnăscută»[10] ori apetitul pentru «harță și ceartă»[11] ale guvernaților, care nu ezită să își omoare – «fie în ascuns, fie pe față» – guvernanții. Cauza îndepărtată a schimbării domnilor este apăsarea birului, care, atunci când nu e refulată în veselia ospețelor din crâșme[12], duce, pe căi ocolite și costisitoare, la uneltiri contra autorității[13]. Un adevăr știut de orice român spune că a fi domn înseamnă până la urmă a ști că mergi la moarte sigură[14].

Guvernarea nu e o administrare a țării: ea este o afacere și o răzbunare. Într-adevăr, primul gest de după înscăunare este vinderea slujbelor către boierii mici și mari. Urmează imediat uciderea concurenților prezumtivi la tron[15], inclusiv a celor din propria familie, singurii care scapă fiind copiii sau părinții domnului[16].

Supunerea față de o asemenea guvernare e mai degrabă o întâmplare greu de surprins[17]. Mai clare sunt semnele exterioare ale acestei firave supuneri (sărutarea mâinilor și picioarelor domnului, respectiv darurile făcute lui[18]), ca și semnele nesupunerii, țepele care trec prin coastele celor revoltați, fără iertare și fără judecată prealabilă[19].

Purtarea autoritară – care este probabil un efect al ignoranței[20] –, ca și bunul plac al voievodului, îi aduc o cinste deosebită din partea supușilor, el fiind onorat ca un Dumnezeu: de pildă, atunci când beau, românii închină primul pahar «în sănătatea lui Dumnezeu, al doilea în sănătatea voievodului, al treilea în a sultanului, al patrulea în sănătatea tuturor bunilor creștini, ... al cincilea îl beau pentru pace, iar al șaselea încep să-l închine pentru cei de față...»[21].

În concluzie, pentru străinii care o surprind între 1502 și 1764, guvernarea românilor este caracterizată de absența legii și a binelui comun, de autoritarism, de instabilitate și de agitație sterilă. Ea costă mult și aduce efemerilor săi «administratori» o cinste care îi așează între Dumnezeu și sultan.

I.2. *Oratores, bellatores, laboratores*

Dar ce societate suportă această guvernare?

Prima observație care ni se impune este următoarea: schema tripartită *oratores, bellatores, laboratores* – utilizată în mod tradițional, începând din secolul al IX-lea, pentru a defini lumea politică medievală[22] – nu pare să funcționeze pentru spațiul românesc. De fapt, toți acești actori sociali există, prezența lor e remarcată cu ușurință, dar rolul le este pervertit. Într-adevăr, aici *laboratores* nu muncesc, iar *oratores* sunt atât de ignoranți încât nici măcar nu înțeleg ceea ce predică; doar războinicii par a-și juca rolul, deși nu toți observatorii sunt convinși că slujba ostășească e o preocupare serioasă[23].

Care este explicația? Ce sunt munca, războiul și rugăciunea în spațiul românesc?

«Munca este dușmanul lor»: iată observația cea mai brutală referitoare la români. În detaliu, acest lucru înseamnă că ei sunt lipsiți de interes în învățarea unor meșteșuguri sau arte[24]; românii nu au vreo aptitudine pentru cultivarea ogoarelor sau a viilor, pentru negoț sau «pentru orice altă muncă»[25]; oamenii locului par să nu vrea să muncească, așteptând roadele «de-a gata»[26] sau muncind de-abia câteva zile pe an pentru a hrăni totuși în acest fel 12-15 inși și nevrând cu nici un chip mai mult, deși ar fi liberi s-o facă[27]. Pe scurt, tânjeala e preferată muncii. Lenea și delăsarea sunt atât de mari încât apar ca produsul pervers al bogăției pământului: e important de notat că această observație se referă atât la munteni și moldoveni, cât și la dobrogeni[28]. Intermitența cu care se muncește ajunge să asemene agricultura cu «slujba ostășească»[29], iar oamenii harnici și cinstiți nu se văd nicăieri[30], țara e de aceea neatată și pustie[31] și nimeni nu are grija zilei de mâine[32].

În schimb, românii par a fi fost făcuți pentru război, nicidecum pentru pace sau pentru îndeletnicirile din vreme de pace[33]. Calitățile lor fizice[34], ca și iscusința și violența[35], ori șiretenia și cruzimea[36] îi recomandă pentru a sta pe câmpul de luptă. Le lipsește însă disciplina militară[37] și nu au «nici organizare bună, nici armament bun, nici bani, nici conducători și nici subordonați destoinici»[38].

În ceea ce îi privește pe *oratores*, caracteristica lor esențială este ignoranța. Aceasta are drept cauză «barbara stăpânire» care a alungat «toate artele și științele» din țară, motiv pentru care «preoții și călugării [românilor] sunt foarte puțin luminați»[39]. Ignoranța preoților înseamnă mai multe lucruri. Înainte de toate, cum ei oficiază într-o limbă pe care nu o pricep, «sunt foarte puțini acei [preoți] care înțeleg ce citesc»[40]. Mai exact: ei nu cunosc Biblia, ci cântă «mai ales din obișnuință»; nici măcar rugăciunile nu sunt știute și «chiar Tatăl Nostru îl știu foarte puțini oameni din toată țara»; tot aici, între români, păcatele nu sunt recunoscute, iar celelalte religii creștine sunt disprețuite; pe scurt, e vorba de un creștinism «grozav»[41]. Ignoranța preoților nu este însă decât o parte, o față a ignoranței generale: «este atât de mare orbirea acestui popor, neștiința și nebunia lui, încât el nu știe mai nimic despre Dumnezeu și despre fericirea cerului (...) [Românii] împun drept adevăr divin basme bâbești»[42]. «Fără carte și altă învățătură» sau «lipsiți de știință de carte», românii au în ignoranță cea mai bună scuză pentru gravele păcate comise, ca și temeiul unei «închipuiri», aceea de a crede «că nu sunt alții pe lume mai mari ca ei»[43]. Vanitatea maximă se naște, deci, din ignoranța religioasă: aceasta este echivalentă până la urmă cu ignorarea creștinismului: pe scurt, «românii nu știu ce înseamnă să fii creștin»[44]. De altfel, mai curând decât după religie, ei trăiesc «după legea firii», fapt care îi împinge să creadă în «visuri și prevestiri»[45]. Românii sunt considerați de aceea mai degrabă barbari decât creștini[46] sau «creștini doar cu numele». Nu e de mirare atunci că preoții «sunt cei dintâi care își încep ziua la crâșmă»[47] și că tot ei spun, reluați apoi de popor, că fiecare se poate mântui după legea sa[48]. Ceea ce rămâne din creștinismul românilor este ostentația postului[49]. Grija pentru ținerea postului, fie el mare sau mic, nu este înfrântă «nici de foame, nici de boli necruțătoare»[50], nici chiar de amenințarea morții. În privința posturilor, românii «sunt mai desăvârșiți decât toți»[51].

Societatea românească nu este structurată de muncă; ea preferă cuvântului divin ostentația postului și basmele bâbești; în schimb, e alcătuită din oameni ce par a fi făcuți pentru a sta pe câmpul de luptă.

I.3. Vicille și virtuțile românilor

Care sunt viciile și virtuțile românilor? Prima observație care trebuie făcută este aceea că lista viciilor e mult mai bogată decât cea a virtuților.

Primul viciu este beția, asociată – cel puțin la moldoveni – cu lăcomia[52] și provocată probabil, ca orice viață necumpătată, de deznădejdea politică[53]. Deși frecventă, beția nu este totuși socotită de către români un păcat[54].

Un alt viciu este hoția, caracteristică atât pentru munteni și moldoveni, cât și pentru transilvăneni[55]. În această privință, Transilvania are un renume atât de prost încât toți locuitorii săi par a fi tâlhari: aici, cine scapă de hoții de la drumul mare agață o plăcuță de mulțumire la Biserică[56]. Pedepsele aplicate în asemenea cazuri sunt aspre, incluzând și tragerea în țeapă, care e însă acceptată destul de senin, întrucât este văzută ca o reeditare a răstignirii Mântuitorului[57].

Crima e frecventă și, în acest fel, banalizată[58]. Dar, ca și furtul, ea nu este recunoscută ca un păcat decât, în cel mai bun caz, pe patul de moarte[59].

Un alt viciu este lipsa de pietate și de cucernicie, atestată de faptul că înjurăturile nu sunt niciodată pedepsite de domn sau de episcop, în ciuda ostentației închinării și a strășniciei cu care sunt ținute posturile[60].

Dar cel mai frecvent viciu menționat este disprețul pentru legătura căsătoriei[61]. În plus, orice uniune cu catolicii e pedepsită cu moartea, deoarece intoleranța românilor e foarte mare[62]. Ruperea căsătoriei e facilă[63], iar motivele sunt dintre cele mai diverse, mergând de la urâțenia soției sau absența dragostei[64] până la «cel mai neînsemnat cuvânt»[65]. În general, culpa e atribuită femeilor, care, total supuse bărbaților, ar fi mai leneșe decât aceștia, dar mai cu seamă «desfrânate și vicioase»[66], «lipsite cu totul de sfială și cinste»[67], «niște sărmane cu moravuri ușoare»[68]. Divorțul este rezultatul unei învoieli rapide[69]. Cu și concubinajul[70] ori hirotonirea[71], divorțul e plătit: fie direct la visterie[72], fie la episcop, care decide pe loc desfacerea căsătoriei[73], fie la mitropolit, care e răsplătit, de pildă, cu... o vacă[74].

Toate aceste vicii îl fac pe un călător să scrie că «obiceiurile și deprinderile [românilor] sunt îndeobște barbare, cu toate că revendică pentru ei cinstea de a fi mai presus decât toți creștinii»[75].

Mult mai puțin numeroase, virtuțile românilor detaliază, în fond, profilul lor războinic.

Ele sunt, înainte de toate, virtuți ale corpului: trupul «înalt și vârtos»[76] al românilor îi face «sănătoși și robuști»[77]. Acesta e motivul pentru care rezistența la boli a românilor – care trebuie apreciată cu atât mai mult cu cât incultura și sărăcia îi fac să evite medicamentele, iar posturile îi împiedică să urmeze o alimentație rațională[78] – pare la fel de importantă ca și rezistența la «orice osteneală»[79] sau la «orice munci și lipsuri»[80]. Românii rabdă frigul și arșița, foamea și setea, pentru «două și trei zile»[81], și asta încă din leagăn[82].

E vorba apoi de virtuți ale sufletului și ale minții: curajul[83], vitejia, firea aspră și sufletul primitiv[84] se alătură șireteniei[85], istețimii, vioiciunii și pătrunderii minții[86]. Această ultimă calitate este făcută responsabilă pentru ușurința cu care românii reușesc să învețe repede orice limbă străină[87], unii ajungând să vorbească patru sau cinci[88].

În afara acestor virtuți, curățenia[89] și ospitalitatea[90] sunt afirmate de unii, dar negate de alți observatori.

II. A.C. Popovici despre firea românilor

Vom compara acum datele acestui tablou cu observațiile despre firea românilor pe care le făcea unul dintre cei mai interesanți scriitori politici de la începutul secolului al XX-lea, A.C. Popovici[91].

Popovici făcea din firea poporului român referința cea mai importantă în edificarea propriului sistem de reflecție politică. În textele din *Naționalism sau democrație*[92], acest sistem este, de fapt, o teorie despre suflet, întrucât autorul considera că neamul românesc se exprimă în chip distinct – adică își actualizează propria istorie – în fiecare suflet autentic de român[93].

A.C. Popovici reia, de altfel, toate temele prezente în mărturiile călătorilor străini. Numai că tratamentul de care au parte acestea e cu totul special. Le vom analiza în ordinea inversă celei adoptate mai sus, adică vom pleca de la vicii și virtuți, trecând apoi la relația dintre creștinism, război și muncă, pentru a ajunge în final la problema guvernării românilor. În acest fel, vom putea sesiza mai ușor construcția intelectuală propusă de către Popovici.

II.1. Viciile uitate

Cu toate că admite că românii au «păcate omenești»[94], A.C. Popovici nu le numește aproape niciodată. Ori de câte ori vine vorba despre «minciună și violență» sau despre «intolerantă, egoism și fanfaronadă», el nu le pune în seama românilor «adevărați», ci doar a «celor cu mai mult sau mai puțin sânge evreo-levantin în vinele lor»[95]. Tot astfel, «leneși și ignoranți» nu sunt decât teoreticienii democrației[96], adevărate corpuri străine în trupul națiunii române[97].

Merită remarcat, în acest context, că naționalitatea reprezintă pentru Popovici un sentiment moral: acest sentiment este epuizat de... amintirile copilăriei, ca în fragmentul următor, în care cadrul rural confiscă integral existența politică: «sunetul clopotului din satul tău, buciumul din vale, talanga vitelor ce se întorceau seara de la câmp, cocoșul acela de pe gard care-ți cânta de ziuă, consocolarii și prietenii tăi cu care învățai carte și te scăldai în apa aceea, cu care te jucai iarna în zăpadă și vara la câmp, cu care cântai la biserică 'Osana întru cei de sus lui Dumnezeu', iar la școală și la gârlă 'Frunză verde de alună', 'Cine trece Oltul mare?', 'Trei culori cunosc pe lume' – toate aceste sunete răsună și astăzi în sufletul tău, toate aceste imagini sunt și astăzi vii în mintea ta și te înduioșează»[98]. Regresul în copilărie face din politică o acțiune care-și are miza în trecut; pe de altă parte, impregnat de sentimentul național, corpul politic ajunge să se confunde cu trupurile celor care îl alcătuiesc.

Iată de ce faptul că Popovici elogiază virtuțile trupului românilor, și înainte de toate rezistența la vitregiile naturii, nu

poate să ne mire: «Neam de păstori și lucrători în via Domnului, ei au crescut și s-au dezvoltat, de mii de ani, în aerul liber al naturii. În codri și câmpii, sub cer senin și în căldură, dar și sub cer noros, în crivăț și zăpadă»[99]. Autorul nostru adaugă acestui motiv, pe care l-am întâlnit și la călătorii străini, o virtute particulară a românilor, și anume descoperirea unei alimentații care fortifică trupul: «poporul românesc trăiește de două mii de ani mai ales din vegetale, ca și strămoșii săi romanii! Dar de aceea nici nu știe ce e guta care ne omoară pe noi, civilizații cosmopoliți»[100].

Nu vom găsi, totuși, la Popovici un catalog sistematic al virtuților românești. Deși sunt considerate «înțelepte, seculare, splendide», acestea apar mai degrabă risipite: cel mai adesea sunt menționate «cinstea și demnitatea», «bunul simț», «înțelepciunea» și «caracterul»[101]. În construcția autorului nostru, elementul care reunește într-un tot virtuțile românești este toleranța absolută: «Căci noi *pe nimeni* n-am asuprit, n-am jupuit. Noi pe nimeni n-am pus pe rug pentru credința lui, pe nimeni n-am căutat să-l desbrăcăm de naționalitatea lui, de sufletul lui. Neam de oameni blând și bun și cu frică lui Dumnezeu, românii au fost și sunt un popor de o evanghelică toleranță și înțelepciune, ca puține altele»[102]. Până la urmă, viciile sunt date uitării în numele acestui creștinism al toleranței.

II.2. Creștinism, război și muncă

De altminteri, în dezacord profund cu relatările călătorilor străini, creștinismul apare ca temeiul «civilizațiunii românești», întrucât – considera Popovici – credințele poporului sunt derivate ale celei creștine[103]. «Numai evanghelia lui Christos ne-a făcut pe noi, dintr-o prăfărie de indivizi *ex toto orbe romano* – un popor», declara sentențios autorul nostru[104].

S-ar putea spune că, într-un fel, creștinismul e confiscat pentru a exprima superioritatea românilor în Europa: «Noi nu suntem reprezentanții nici unei firme mondiale. Noi în lume cât vom sta, pe Dumnezeu, voința și evanghelia lui, îl vom reprezenta, și prin el numai pe noi înșine! Căci noi suntem o *firmă* pe

lumea aceasta largă, nu samsari! Poate cea mai veche firmă în Europa, și poate cea mai onorabilă din câte au fost și câte sunt»[105]. Identificarea creștinismului cu elementul care dă contur românității îi îngăduie lui Popovici să-și conducă demonstrația către soluții neașteptate.

Cel mai interesant procedeu apare în contextul evocării vitejiei românești. Autorul reinterpretează mai multe date culese de călătorii străini: «Popor plămădit în plenitudinea firii, românii au fost și sunt o nație de voinici. Știrile Moldovei uimeau pe turci, pe leși, pe unguri și tătari prin vitejia lor. Sebastianus Münsterus scria la 1550 că românii din Moldova de odinioară 'sunt aprigi și aspri și un greu bici' pentru îngâmfarea stăpânitorilor unguri din Ardeal, căci moldovenii sunt, zice el mai departe, 'oameni războinici și viteji și totdeauna gata de lupte'. Grațiani scria, tot în acea epocă, despre oștirile românești că se bat 'cu atâta îndrăzneală, cu atâta dispreț de moarte și cu atâta încredere în sine, încât adeseori cu o mână de oameni înfrânseră armatele vecinilor'. Marele istoriograf al polonilor Orzechowski scrie că 'românii sunt oameni groaznici și foarte viteji, și nici că este alt popor care pentru gloria războinică, de dragul vitejiei, să apere o mai mică țară contra mai multor dușmani atacându-i sau respingându-i fără încetare'. Laudele aduse de străini oștașilor români din oștirea împăratului Austriei sunt proverbiale acolo...»[106].

Dar sensul acestui discurs este cu totul altul decât la observatorii străini ai firii românilor din urmă cu două sau trei secole: «un neam de oameni cu asemenea virtuți antice de oșteni are și trebuie să aibă în lume ambițiuni mai înalte decât de a fi samsari»[107]. Pe această cale, Popovici nu ajunge însă decât la expresii stângace, cum este cea care ne arată că românul are «măreața menire de a fi în lume făcător de fapte proprii»[108].

Evaluarea creștinismului nu e singurul punct de dezacord asupra firii românilor între Popovici și călătorii străini. Dacă pentru aceștia din urmă, ignoranța alcătuia specificul românesc, la A.C. Popovici știința maximă este, dimpotrivă, cea care îi definește pe compatrioții săi: «Ei au cunoscut și cunosc tainele firii mai bine decât toate colegiile profesorale din lume. Căci ei nu cărau natura, cu bucata, în ateliere și laboratorii, și n-o priveau

prin ochelării negri ai fudulieĭ, ci cu sufletul curat, cu ochiul ager. De aceea, o cunosc de minune»[109].

În acest punct, merită poate remarcat faptul că Popovici era convins că educația modernă – mediată de carte – este periculoasă, excelența intelectuală a românului, și în primul rând superioritatea lui filosofică, manifestându-se, de fapt, în absența absolută a culturii scrise: «Ideea de a face din toată lumea oameni cu carte e o aberație. Pentru că e irealizabilă. Nu se pot face decât suflete pretențioase de semidocți caraghioși. Românul, care e mai filosof decât Condorcet și toți imitatorii lui, întreabă, cu ironia lui neîntrecută, 'apoi dacă toți or fi cărturari, cine o să mai fie văcari?'». Admirația lui Popovici pentru această interogație populară este nemărginită: «Nu cred ca toți miniștrii de instrucție, din toate țările împreună, să dea de fund filosofiei adânci ce se cuprinde în aceste câteva vorbe»[110].

Fragmentele consacrate muncii integrează observațiile despre excelența intelectuală a românilor, în măsura în care Popovici vorbește mai degrabă despre înțelegerea rostului muncii decât despre practica ei: «[Românul] a priceput de mult, mai bine decât toți economiștii 'sociali', că nu statul, ci 'munca este mama săracilor', că 'nu averea face pe om, ci omul averea'. Dar nu orișice 'muncă', așa a lene, cu un gând de apucat și cu zece de lăsat, ci munca 'omului vrednic care se face luntre și punte', a omului harnic care 'scoate apă din piatră, lapte dulce din piatră seacă'. Că orișicât ar fi omul de sărac 'cine dă din mâini nu se înecă'. Nu declamația romantică a poeziei 'munca', ci munca *serioasă, cu spor* e *hotărâtoare: faptele, faptele*, strigă românul către fanfaronii 'muncii', nu 'oala cu laptele', deoarece pentru un om, oricine ar fi el, dacă-i om cu adevărat muncitor și strângător, 'orice meserie face cât o moșie', căci numai 'munca cu silință prefăce orice ființă'. Dar atunci 'cu muncă necurmată, mănânci plăcintă lată'»[111].

În situațiile în care are totuși în vedere descrierea muncii, autorul nostru pornește, ca și călătorii străini, de la bogăția pământului: el observă că pământul locuit de români e «întins și mănos», putând hrăni mult mai mulți inși decât cei care îl muncesc. A.C. Popovici nu raportează însă calculul său – tot atât de improvizat ca și cel propus în urmă cu secole – la lenea

românilor, ci la civilizația străinilor: «Pământul românesc poate hrăni de cinci ori atâția români. Dar români cu cultură sufletească, nu cu civilizație democratică, veștejitoare de inimi și tâmpitoare de minți»[112].

Alteori, contemplarea muncii este pur estetică: «E atâta frumusețe și bunătate în natură și în inimi atâtea dulci nădejdi și mângâieri! Căci roade îmbelșugate scoate plugul de fier din holdele țării. Plugul în vânjoase mâini, vânjoase de muncă, ale românului harnic»[113].

Pe scurt, în viziunea lui Popovici, românul e «produs» de creștinism, el deține o cunoaștere perfectă, inclusiv o înțelegere deplină a rostului muncii, chiar dacă o trudă suplimentară, cheltuită altfel în război, ar spori cu ușurință roadele oferite celorlalți semeni ai săi.

II.3. Guvernarea românilor trebuie să fie antidemocratică

Dacă știința românului «adevărat» este maximă, atunci în mod logic, ea deține această caracteristică și atunci când are ca obiect formele de guvernare. Pentru Popovici, românii știu «mai bine decât Aristotel și Rousseau» ce este realitatea politică: mai precis, ei au descoperit că monarhia, oligarhia și democrația sunt forme politice obscure și inutile și că «de existat, n-a existat de fapt și nu există decât demagogia», care «duce orice țară și popor la pieire»[114]. Singura formă de guvernare viabilă este cea «națională»[115]. De fapt, Popovici nu pare interesat decât de opoziția dintre această formă națională de guvernare și democrație. Iată de ce critica democrației este preludiul teoriei lui Popovici despre adevărata guvernare a românilor.

Această critică are ca temei disprețul profund pentru știința politică occidentală, purtătoarea idealului democrației «cosmopolite», în care Popovici vedea doar «făgăduieli înșelătoare, asuprire reală și pervertirea mentalității naționale»[116]. Atacul împotriva «democratismului doctrinar» este dublu orientat: el are în vedere, în primul rând, identitatea doctrinarilor, care sunt descriși de Popovici ca oameni «năvalnici, dar cu mintea în

pruni» sau ca niște «fantaști»[117]. În al doilea rând, Popovici are în vedere discreditarea democrației ca formă care «înghite naționalități»: el o înfățișează, de aceea, ca un «talmeș-balmeș», ca o societate «dezechilibrată» sau o «șandrama»; în același registru, cultura democratică i se pare a avea un «caracter chelneresc»[118].

Pe de altă parte, democrația e prezentată ca o lume a uniformității și a egalității: «democrații pretinși naționali sau poporaniști caută să uniformizeze mințile și să niveleze sufletele după calapoadele civilizațiunii străine și inculte, să le purifice de idei și simțiri inegale ce tulbură sentimentul de simetrie matematică și geometrică a politicei lor pitagoreice»[119]. Idealul democratic, înțeles în sensul său egalitar, îi repugna într-atâta lui Popovici încât el considera că principiul fundamental al democrației, suveranitatea populară, este o «prostie de copii nevârstnici»[120].

Autorul separa totuși liberalismul și democrația, adică libertatea și egalitatea[121], considerând-o pe prima un «principiu de viață» și pe cea de-a doua «un principiu de moarte»: «niciodată și nicăieri, în istoria națiunilor culte, egalitarismul politic n-a produs nimic durabil sub raportul culturii naționale»[122]. În sfârșit, recuperând teme din discursul liberal al sfârșitului de secol al XIX-lea, Popovici reproșa democrației «interven ționismul» și caracterul «demagogic», străine de o «civilizație sănătoasă, națională»[123].

Pentru el, soluția de însănătoșire a guvernării românești este întoarcerea ei la «caracterele etnice, fecioralnice», la «legile naturii»[124] sau, mai concret, «la arhitectura românească, la portul românesc». Acesta din urmă – considerat un corespondent local al «prejudecăților» engleze – îi apare lui Popovici «cel mai higienic din punctul de vedere al științei de azi», spre deosebire de hainele democratice, «negre» și «neigienice»[125].

Portul românesc e exemplul cu ajutorul căruia Popovici ilustrează o direcție generală de evoluție, și anume întoarcerea la națiune, care este văzută ca o legătură între «trecut, prezent și vecinicie»; metafora piramidei este opusă aici figurii egalității: «Un popor civilizat, o națiune, trebuie să fie și să rămână vecinic o vie piramidă națională cu trepte de puteri și de valori, de talente, de virtuți și fapte. Nu un bâlci cosmopolit de negustori de fraze și mincinoși, de flașnetari politici, înșelători și tâmpitori de oameni

și popoare. O națiune trebuie să producă ceva de seamă în lumea aceasta, dacă vrea să existe ca națiune: o simfonie națională de vecinice adevăruri și simțiri, de fapte naționale permanente, de idealuri proprii; un lung acord între trecut, prezent și *vecinicie*. Nu o cacofonie de broaște într-o monotonie de baltă; între organisme 'egale', foarte egale, ce vegetează, ca în orice broscărie de demagogi, pe un fund de murdării și de otrăvuri»[126].

Ce este însă poporul român în această radicală întoarcere la origini? A.C. Popovici răspunde făcând din popor nu numai un legislator perfect, dar și un subiect loial al propriilor legi.

Tema are o amprentă conservatoare ușor identificabilă, în măsura în care autorul mizează pe opoziția dintre efortul constructivist al statului modelat de doctrinari și moravurile născute organic din ființa poporului: «Nici un popor nu poate trăi numai cu legile statului. De aceea, de când e lumea lume, și poporul face legi. Dar nu în parlamente. Nu după învățătura lui Jean Jacques [Rousseau], nu cu voturi, cu discursuri împănate, nu din 'voința suverană'. Ci în luptă firească, zi de zi, oră de oră. Aceste legi, făcute de popor în curs de sute și mii de ani, singurele pe care el le poate face, sunt legile cele mai înțelepte. (...) Legile acestea le fac și în popor cei ce le pot face. El le numește obiceiurile pământului și moravuri, și se ține de ele, cum se ține muntele de straturile sale milenare. Ele sunt viața lui»[127].

Crezul conservator ignoră însă informațiile istorice, pentru a întări în schimb opoziția dintre credințele vechi și bune, respectiv legile noi și proaste: «În locul legilor vechi ce trăiau de veacuri *în conștiința poporului*, în locul credințelor și moravurilor vechi ale pământului, totdeauna bune ca vinul cel vechi, fură aduse legi noi din credințe noi, periculoase ca vinul cel nou, ca *tulburelul* care se urcă la cap, legi franțuzești fără nici o legătură cu trecutul, mai toate fără nici un rost pentru prezentul, pentru trebuințele lui *adevărate*, puține dar reale; legi absolut străine din capete străine și slabe, legi absolut inaplicabile fură prăvălite ca pietroaiele de moară în popor»[128].

A.C. Popovici nu ezită să atribuie românilor, în afara acestor «cunoștințe înrădăcinate de legi și așezăminte concrete, istorice», și «o adevărată filosofie politică» din care ei s-au inspirat întotdeauna; această filosofie «nu cuprinde teorii de bibliotecă, ci

adevăruri 'scăldate în lacrimi', în păcatele unui popor prin veacuri. Ea l-a făcut om întreg, care ține la individualitatea, la libertatea lui, la vrednicia lui de om»[129]. Filosofiei politice îi sunt adăugate «o întreagă economie politică, o întreagă morală parte creștină, parte profană, o întreagă estetică. Unde sunt toate acestea? În limba lui, în literatura lui, în maximele, proverbele și zicătorile lui, în poveștile și poeziile lui poporale. Sunt creațiuni ale geniului său»[130].

III. Concluzii

Popovici nu e singurul scriitor naționalist și nici cel mai subtil dintre doctrinarii români, dar opera sa e importantă pentru că ea ne vădește un anume tip de retorică politică.

Ar trebui observat, în primul rând, că discursul naționalist contrazice brutal rezultatele anchetei empirice, așa cum fusese aceasta condusă de călătorii străini. Cu alte cuvinte: naționalistul «vede» cu totul altceva decât observatorul venit din exterior. Exemplul cel mai clar în această privință este oferit de privirea asupra creștinismului: acolo unde călătorii străini descopereau ostentație și poză, Popovici descoperă temeiul civilizației românești. Tot astfel, în locul românului ignorant, naționalistul Popovici descoperă românul filosof, în particular filosof politic, unul mai înțelept decât Aristotel sau Rousseau și care își depozitează știința nu în cărți, ci în proverbe.

În al doilea rând, merită remarcat că atunci când «vede» același lucru ca și călătorul străin, naționalistul trage o concluzie foarte diferită de a acestuia. Așa stau lucrurile în cazul legilor scrise: absența acestora s-ar datora, potrivit observatorilor exteriori, faptului că românii nu ascultă de nici o regulă, în vreme ce Popovici, în fața aceluiași fenomen, consideră că, de fapt, singurele legi veritabile sunt cele nescrise, cutumele îmbrățișate de veacuri. În același sens, minciuna și viclenia, lenea și ignoranța sunt, pentru străin, semne certe ale românității, în vreme ce naționalistul le va considera criterii ale excluderii din sânul românității.

Reconstituirea istoriei e probabil aspectul cel mai interesant dintr-o doctrină naționalistă. Naționalistul nu citește, ci

inventează trecutul. El nu are nevoie de martorii acestui trecut: iată de ce nu vom găsi la Popovici vreo mențiune a cruzimii domnilor români sau a vicilor proprii supușilor lor. Atunci când – mai degrabă din întâmplare – autorul consemnează mărturii ale trecutului, el le schimbă sensul: astfel, pentru Popovici vitejia și agresivitatea românilor nu sunt marca unor suflete primitive pierdute în lumea modernă, ci reprezintă, dimpotrivă, o carte de vizită care-l recomandă pe român pentru a dobândi prestigiu între moderni și în defavoarea lor. Sensibilitatea conservatoare se potrivește cum nu se poate mai bine acestui tip de lectură istorică pentru că, în primul rând, animat de această sensibilitate, Popovici poate argumenta concederea martorilor istoriei consumate afirmând că singurii actori sociali care contează sunt cei dintotdeauna tăcuți, cei care zămislesc moravurile în chip discret, departe de larma dezbaterii parlamentare. Pe de altă parte, aceeași sensibilitate conservatoare poate justifica faptul că proiectul politic naționalist nu are miza în viitor, ci în trecut, mai exact într-un trecut atât de bun încât recuperarea lui devine o obligație, un principiu politic prim.

Observarea empirică, din «exterior», a firii românilor și reconstrucția acesteia dintr-o perspectivă naționalistă și conservatoare reprezintă două surse extreme ale discursului politic despre poporul român. Cea mai importantă concluzie care se poate trage din analiza de mai sus este probabil aceea că discursul lui Popovici e imposibil de conciliat cu cel al călătorilor străini. Într-un anumit sens, nimic nu le poate pune în contact.

NOTE

[1] V. fragmentul din Antoni Maria GRAZIANI (*Călători*, II, 382-383).

[2] E ceea ce remarcă Anton VERANCSICS (*Călători*, I, 406).

[3] Cf. Johann SOMMER (*Călători*, II, 259). Anton Stepancic scria și el că «românii sunt iubitori de noutăți, înșelători ca grecii și nerușinați ca țiganii» (*Călători*, VII, 458).

[4] Cf. Franco SIVORI (care face din nestatornicie o caracteristică a firii românilor, *Călători*, III, 16) și cf. Claes BRORSSON RALAMB (care scrie că nestatornicia face că «adesea [ei] se răzvrătesc împotriva domnilor», *Călători*, V, 612-613).

[5] Muntenii sunt «neîncrezători din fire și de aceea nu sunt înclinați spre prietenie» (Anonim turc, *Călători*, IX, 264).

[6] Cf. Federigo VETERANI (*Călători*, VII, 476).

[7] V. textul lui Paul BEKE, care vorbește despre «pacea sigură» dobândită de moldoveni după plata unui tribut față de turci și tătari (*Călători*, V, 275-276).

[8] Cf. Erasmus Heinrich SCHNEIDER VON WEISMANTEL (*Călători*, VIII, 347-348).

[9] Cf. Anton VERANCSICS (*Călători*, I, 408).

[10] Cf. Anton VERANCSICS (*Călători*, I, 406).

[11] Cf. Michael BOCIGNOLI din Raguza (*Călători*, IX, 176-177).

[12] Cf. Paul BEKE (*Călători*, V, 279).

[13] Cf. Bartolomeo LOCADELLO (*Călători*, V, 34).

[14] Cf. Anton VERANCSICS (*Călători*, I, 407).

[15] Cf. Paolo BONNICIO din Malta (*Călători*, V, 23).

[16] Cf. Anton VERANCSICS (*Călători*, I, 408).

[17] Comp. «Moldovenii sunt mai blânzi de felul lor și nu sunt așa de aprigi față de domnii lor; când au apucat să-l ridice pe unul în scaun și să-l primească drept domn, îl slujesc cu credință și îl însoțesc cu iubire, decât doar dacă noul domn nu alunecă cumva spre tiranie și ei se văd disprețuiți de el» (Anton VERANCSICS, *Călători*, I, 408) și respectiv «Oamenii din această țară [Moldova] sunt răi, necredincioși domnilor lor» (Bartolomeu PAPROCKI, *Călători*, II, 428).

[18] Cf. Marco BANDINI (*Călători*, V, 331-332).

[19] Cf. Evlia CELEBI (*Călători*, VI, 486).

[20] Pentru o asemenea sugestie, v. Franco SIVORI (*Călători*, III, 16).

[21] Pierre LESCALOPIER (*Călători*, II, 429).

[22] Pentru o introducere în această temă, vezi Jacques LE GOFF, «Notă asupra societății tripartite, a ideologiei monarhice și a reînnoirii economice din secolul al IX-lea până în al XII-lea», în *Pentru un alt ev mediu*, studiu introductiv, note și traducere de Maria Carpov, vol. I, Editura Meridiane, București, 1986, pp. 135-149.

[23] V. Michael BOCIGNOLI din Raguza (*Călători*, IX, 176-177).

[24] Cf. Franco SIVORI (*Călători*, III, 16).

[25] Cf. Marco BANDINI (*Călători*, V, 331-332).

[26] Cf. Paul BEKE (*Călători*, V, 275-276).

[27] Cf. Erasmus Heinrich SCHNEIDER VON WEISMANTEL (*Călători*, VIII, 351).

[28] Astfel, Paul BEKE (*Călători*, V, 275-276) și Erasmus Heinrich Schneider von Weismantel (*Călători*, VIII, 351) se referă la moldoveni, Carl BRORSSON RALAMB (*Călători*, V, 612) la munteni, Giorgio TOMASI (*Călători*, III, 672) la munteni și moldoveni, iar Robert BARGRAVE (*Călători*, V, 383) la dobrogeni.

[29] V. Giovan Andrea GROMO (*Călători*, II, 336).

[30] Cf. Erasmus Heinrich SCHNEIDER VON WEISMANTEL (*Călători*, VIII, 340-341).

[31] Cf. Carl BRORSSON RALAMB (*Călători*, V, 612).

Alexandra IONESCU

ROMÂNII, ÎNTRE PUTERE ȘI POLITICĂ

Românii par să întrețină cu politica și cu puterea o relație extrem ambiguă. Politica este blamată, iar puterea este dorită. Politica este moralmente suspectă, dar puterea provoacă teamă și invidie din partea celor care nu o dețin. Cel care face politică suscită nemulțumirea celor aflați la distanță, dar proximitatea celui care deține puterea șterge orice urmă a criticii. Cu alte cuvinte, politica pare să se confunde cu locul puterii, iar singurul ei sens pare să desemneze plasarea în sau apropierea de perimetrul acestuia. Ca o consecință directă, acțiunea politică apare, în mod esențial, drept o acțiune de exercitare a puterii, de testare a capacității și întinderii acesteia și de suscitare a complicităților vinovate. În sfârșit, s-ar spune că, pentru români, singurele sentimente ce pot înconjura politica și puterea nu sunt decât fie cele de frustrare și de revoltă, fie cele de automulțumire și de intangibilitate.

În secolul al XVI-lea, Anton Verancsics surprindea, pentru prima oară, această atitudine contradictorie a românilor în fața puterii, atitudine în care se amestecă dorința și deriziunea:

> «Ca și când ar fi cuprinși de o nebunie înnăscută, ei obișnuiesc să-și omoare aproape pe toți domnii, fie în ascuns, fie pe față; (...) și nici nu se află nici unul din neamul acestora care să nu știe de mai înainte că merge la moarte sigură atunci când este făcut domn. Dar ei sunt așa de hotărâți în acest gând al lor, încât dacă ar fi ridicați la domnie pentru o

singură zi o mie de inși și în aceeași zi ar fi cu toții uciși, le-ar urma îndată fără înfricoșare alți o mie, socotind ca au avut o moarte bună și fericită aceia care au apucat să se așeze măcar o dată în scaunul domniei»[1].

Văd oare românii – cei guvernați și cei care guvernează – în politică ceva mai mult decât un loc din care izvorăște puterea, un loc oarecum periculos și misterios, dar al cărui mister nu face decât să-i sporească atracția irezistibilă, un loc cu reguli niciodată precizate și limpezi pentru că fiecare ocupant ar avea așa-zisul privilegiu de a le stabili și de a le impune? Altfel formulat, are politica vreo altă funcție în afara celei de a asigura unui individ sau unui grup de indivizi un loc în spațiul puterii, iar competiția politică vreo altă semnificație decât cea a luptei mascate, dar nu mai puțin dure pentru ocuparea acelui loc? Politicul este oare menit să fie un *habitus* al proiectelor colective de viitor sau numai un mijloc, mai mult sau mai puțin sigur, de producere a unui statut aflat cât mai aproape de vârful ierarhiei sociale simbolice și materiale?

«Petrecerea politicească»

Ce sunt românii, luați individual și colectiv, din punct de vedere politic? Cetățeni ai unei societăți politice care își investesc sentimentul apartenenței la comunitatea politică într-o voință dovedită de a trăi împreună și de a împărți același spațiu comun? Iată un posibil răspuns oferit de un text manuscris anonim din deceniul trei al secolului al XIX-lea:

> «Acel loc unde se află petrecând sotietate de mulți oameni să zice patrie, după numele părinților, moșilor și strămoșilor, ce și aceia au petrecut acolo, viețuind în sotietate. Nu se cheamă dar pământul patrie, ci petrecerea cea politicească, adecă sotietatea celor ce lăcuiesc împreună, întrebuințați și împărtășiți unul de către altul, care întrebuințare

> leagă dragostea, interesurile și folosurile obștii, arătând pă acea adunare că este un trup întocmit de mădulări... nu putem zice că Țara Românească este patriia noastră, de vreme ce nici am avut nici avem într-însa sotietate împărtășită și întrebuințată între noi»[2].

Cu alte cuvinte, «patria» nu este definită prin ocuparea mai mult sau mai puțin uniformă a unui teritoriu delimitat, ci prin «petrecerea cea politicească», prin experiența conviețuirii, a datoriilor și a folosurilor comune. «Sotietatea împărtășită și întrebuințată între noi» este un fapt al experienței personale și colective, un construct, un produs politic și nu un dat natural. Prin urmare, nu teritoriu, ci binele comun recunoscut în «dragostea, interesurile și folosurile obștii» este cel care îi dă substanță și o ține legată. Dintr-o asemenea perspectivă, potrivit autorului anonim, românii nu formează împreună o patrie, ci, mai degrabă, numai o populație ce ocupă un anumit teritoriu geografic și este încadrată de o aceeași unitate de dominație.

Mai păstrează oare, după scurgerea a aproape două secole, remarca autorului anonim, vreo valoare explicativă? Mai aproape de noi, la începutul secolului al XX-lea, reflectând asupra vocației politice a românilor, un cunoscut gânditor politic nota, nu fără oarecare dezamăgire, că românii nu cunosc nici o cale intermediară între supunerea necondiționată și revoltă[3]. Și totuși, dacă, într-un anume sens, revolta sau revoluția sunt și un alt nume pentru speranță[4], ce doresc și ce speră românii atunci când se revoltă?

Cu siguranță, întrebarea nu și-a pierdut actualitatea. Altfel spus, cine s-a întrebat după decembrie 1989 dacă societatea românească, odată eliberată de sub regimul comunist, dorește cu adevărat democrația? Într-un fel, în disputa post-decembristă, o asemenea întrebare nu și-ar fi putut găsi rostul. Și aceasta pentru că ideea dominantă a dezbaterii politice pare să fi fost aceea potrivit căreia democrația – fără a avea neapărat un conținut bine precizat, fără ca înțelesul său politic și social să facă obiectul unui acord între elitele momentului – a reprezentat și reprezintă forma naturală de guvernare a societății românești. Altfel spus, poporul

român nu ar fi putut fi decât în favoarea democrației. A-i pune la îndoială această înclinație firească ar fi reprezentat și reprezintă încă un act de lèse-națiune.

Și totuși, într-un fel sau altul, această întrebare persistă. Dacă societatea românească a dorit și dorește într-adevăr democrația, despre ce fel de democrație este atunci vorba? Una din presupunerile de bază ale ideii democratice face din corpul politic atât subiectul cât și obiectul practicii de guvernare. Or, o asemenea ipoteză nu ar putea fi transpusă în practică în mod spontan – cu toate artificiile tehnice pe care le presupune aplicarea ei –, mai ales într-o societate care, pentru mult timp, nu s-a conceput pe sine decât ca obiect al practicii de guvernare[5]. De aceea, *descoperirea democrației* în România anilor '90 ar fi trebuit să însemne *descoperirea subiectului politic*, într-un cuvânt *descoperirea cetățeanului*. Or, într-o dispută de idei dominată de prejudecăți și mituri, acesta din urmă nu și-ar fi găsit locul ca subiect politic.

Doresc într-adevăr românii democrația? O asemenea întrebare ar putea fi formulată și într-un alt mod: dacă înainte de toate – așa cum transpare adesea din declarațiile intelectualilor și ale oamenilor politici – comunismul a reprezentat pentru societatea românească o experiență politică, socială și economică suportată, dar neasumată, în ce fel ea poate fi convertită într-o experiență a libertății politice? În ce fel supunerea – voluntară sau involuntară – poate da naștere unui spațiu al libertății și al responsabilității? De fapt, într-o perspectivă similară celei adoptate și susținute de Alain Touraine, tocmai o asemenea convertire ar putea marca descoperirea democrației și nașterea subiectului politic în România, democrația înțeleasă ca *«politică a subiectului»*, iar subiectul ca *«purtător al unui efort de transformare a unei experiențe trăite în acțiune liberă»*[6]. O asemenea întreprindere presupune însă o asumare conștientă a trecutului, a experienței politice și sociale pe care a reprezentat-o totalitarismul, o înțelegere definitivă a faptului că ideile, sistemele, instituțiile, regimurile, nu pot fi subiecte morale, o acceptare completă a ideii că responsabilitatea nu poate fi decât umană și mai mult decât atât, personală.

Or, în locul unei asemenea introspecții în mod necesar incomode și dezbinante, pare să fi fost preferată ipoteza, mult mai comodă și liniștitoare, a unei paranteze politice și morale a istoriei societății românești: din 1947 până în 1989, istoria este așezată între paranteze și odată cu ea și ideea de responsabilitate. Nimic surprinzător în acest caz în a afirma că «după decembrie 1989, pare că întreaga societate tocmai se întorsese din exil, golită de memorie, fără eroi și fără ticăloși, fără victime și fără vinovați. Spre deosebire de germanii și italienii de după război, ori, mai recent, de chilenii ieșiți de sub dictatură sau de sud-africanii eliberați de rasism, românii – ca și alți est-europeni de altfel – nu par să fie purtătorii unei traume colective»[7].

De fapt, de ce am considera că societatea românească nu poate opta decât pentru democrație? O asemenea afirmație nu ar putea fi nicicum justificată dacă nu prin recursul la mituri sau discursuri demagogice. De ce ar dori societatea românească democrația din moment ce aceasta este *problematică* atât în practică, cât și în teorie. Pe de-o parte, democrația reprezintă în mod inevitabil un *risc*, riscul discontinuităților politice provocate de schimbările programate de guvern, cât și cel al posibilității acțiunilor subversive legale asupra ordinii pe care procedura democratică le permite[8]. Pe de altă parte, însăși legitimarea intelectuală a democrației se înscrie în registrul *incoerenței*. Ea cere un efort de persuasiune care să-i țintească atât pe ceilalți, cât și propria persoană, efort ce are drept scop formarea convingerii potrivit căreia această regulă a vieții politice acordă poporului proprietatea asupra puterii, în timp ce realitatea nu încetează să contrazică această ipoteză: poporul se arată în general nu proprietar al puterii, ci supus acesteia[9].

Întrebarea «dorește societatea românească democrația?» este strâns legată de o alta, nu mai puțin importantă: într-un moment în care știința politică se pune în general de acord în a da o definiție procedurală democrației – chiar dacă nu unica posibilă, dar cea mai lipsită de riscuri și implicații ideologice –, *de ce* ar fi de fapt societatea românească animată de o asemenea dorință? Dacă aceasta din urmă este un simplu ansamblu de reguli și proceduri formale, există oare o dorință comună împărtășită de membrii societății, un punct comun către care să se orienteze

aspirațiile majorității românilor, în spatele acestui mod de configurare a vieții politice, o țintă capabilă să dea sens funcționării mecanismelor democratice?

De fapt, o *definiție procedurală* a democrației este, în mod necesar, o *definiție instrumentală*. Devine atunci legitim să ne întrebăm: la ce servește procedura democratică, la ce fi servește, mai precis, societății românești? Este oare ea ordonată unui *bine comun* acceptat și dorit de majoritatea membrilor societății sau, pur și simplu, este considerată dezirabilă pentru ea însăși, independent de considerente ce i-ar fi exterioare? Or, reflectia și acțiunea asupra instituțiilor democratice, fie că este vorba de alegerea unor moduri de scrutin, despre opțiunea pentru descentralizare, despre echilibrul puterilor sau despre remunerarea reprezentanților aleși, nu urmăresc atât realizarea unui ideal democratic ce și-ar găsi sensul în el însuși. Ingineria democratică este sau ar trebui să fie ghidată nu atât de un ideal democratic autonom – o cât mai fidelă reprezentare politică, o decizie colectivă cât mai apropiată de «voința generală» – cât de un ideal de *dreptate*, în raport cu care orice ideal democratic ce ar putea fi formulat nu constituie, în ultimă instanță, decât un simplu instrument[10].

Or, tocmai acest ideal de dreptate este susceptibil să dea sens procedurii democratice și, mai mult decât atât, să *anime* o societate dată – în cel mai tare sens al cuvântului – pentru că, în fapt, «ceea ce constituie o societate politică, un *corpus politicum*, o *politeia*, nu este trecutul comun, ci *nevoia de dreptate*. Această nevoie este cea care face ca domeniul politic să se nască prin crearea unei *politeuma* sau *res publica*, a unei sfere autome de realitate care este mai mult decât o simplă reprezentare simbolică a voinței generale sau o împlinire a unei istorii colective, în măsura în care este învestită cu drepturi foarte concrete în fața cărora nevoia fondatoare de dreptate riscă să capete forma unei revendicări»[11].

În acest caz, șirul întrebărilor poate continua. În ce măsură este societatea românească a anilor '90 o societate «însuflețită» și în ce măsură mecanismele și procedurile democratice recent instituite îi servesc pentru a-și manifesta și a-și demonstra

însuflețirea? Sau, pe de altă parte, în ce măsură se arată ea interesată să o facă?

Este deja un loc comun afirmația potrivit căreia prăbușirea regimului totalitar în România și în restul țărilor Europei de Est nu a lăsat în mod spontan loc democrației ca regulă de guvernare și liberalismului ca orientare dominantă în ordinea politică și economică. Altfel spus, «chiar dacă comunismul a eșuat în Europa, nu trebuie să uităm că el și-a datorat existența unui ideal de egalitate care, în sine, își păstrează încă atracția, oricât de mari ar fi fost crimele comise și dezastrele economice produse în numele său. Societățile democratice nu au găsit încă modalitatea de a satisface acest ideal: democrațiile occidentale au fost întotdeauna confruntate cu această problemă așa cum sunt și vor fi cu siguranță democrațiile ce au succedat prăbușirii comunismului în Europa de Est sau în alte zone ale lumii. Dilemele ce s-au aflat la originea imensei prăpastii morale și politice ce s-a format între capitalismul democratic și comunismul autoritar nu și-au aflat rezolvarea în eșecul definitiv al acestuia din urmă»[12].

În acest caz, prăbușirea comunismului, citită dintr-o perspectivă etico-politică, reprezintă o provocare. O provocare lansată societăților post-totalitare de a-și construi sau reconstrui spațiul comun, de a-și regândi coeziunea. O asemenea abordare poate arăta că, oricât ar părea de surprinzător, problema cea mai urgentă a societăților postcomuniste și în speță a societății românești este nu atât de ordin economic, cât de ordin *etico-politic*. Altfel spus, reușita tranziției către democrație în România, ca și în celelalte țări central și est europene depinde mai puțin de performanțele economice, cât de capacitatea societăților în cauză de a (re-)descoperi și a (re-)localiza subiectul politic și de a-și (re-)crea legătura socială. Dintr-o asemenea perspectivă, textul autorului anonim de la începutul secolului al XIX-lea devine mai actual ca oricând. Pentru că, pentru români, depășirea «tranziției» înseamnă tocmai redescoperirea «patriei», adică a «sotietății împărtășite și întrebuințate» între ei toți, a spațiului public și a politicii înțeleasă ca activitate capabilă să redea în gesturi concrete și circumstanțiate o voință de a exista a comunității în ansamblul său.

Înghețarea funcției politice

Gândirea politică modernă atribuie politicului o funcție de agregare, integrare și mobilizare[13]. Altfel spus, politicul se manifestă și poate fi identificat într-o societate dată în măsura în care traduce și concentrează două forme primordiale ale existenței și asocierii umane: *a trăi împreună* și *a face împreună*[14]. De aceea, instituirea unei ordini politice democratice nu poate fi considerată drept o simplă operație de negociere și de producție juridică rezervată exclusiv unor elite ale momentului. Mult mai mult decât atât, ea presupune elaborarea unui «contract» ce înglobează societatea în ansamblul său, întemeiat pe un acord al întregului corp social asupra unor principii și valori comune și, înainte de toate, pe figurarea unui anume mod de a fi împreună. În fapt, se poate spune că instituirea unei ordini politice este menită în primul rând să ofere membrilor societății posibilitatea de a da cu adevărat sens cuvântului «noi»[15].

Pe de altă parte, actul instituirii nu se poate epuiza în redactarea și aprobarea – fie și prin referendum – a unui text constituțional. Acesta din urmă nu ar fi decât expresia formală a voinței de a fi împreună și de a împărți același spațiu social. Însă aceeași voință nu poate fi exprimată numai printr-un ansamblu de reguli și printr-o sumă de instituții. Și aceasta pentru că edificarea unei ordini politice nu poate fi înțeleasă ca o acțiune de construcție programată și îndeplinită potrivit unui calendar precis.

Dacă ordinea politică se întemeiază, înainte de toate, pe figurarea unui anume fel de a fi împreună al unei societăți, «politicul, într-un sistem democratic, reprezintă spațiul în care societatea își reflectă propriile diviziuni ca într-o oglindă, pentru a le lămâna în deplina lor vizibilitate»[16]. În acest caz, democrația reprezentativă presupune tocmai un efort permanent de punere în formă politică a socialului. Viața politică rezidă astfel într-un spor continuu de vizibilitate și într-o permanentă exorcizare a conflictelor ce traversează corpul social, fără a se limita însă la această sarcină. Și aceasta pentru că funcția integratoare a politicului presupune, dincolo de o rezolvare sau, după caz, o suspendare temporară a diviziunilor, dezvoltarea solidarităților la nivelul societății[17].

În fapt, se poate spune că tipul de configurare al dinamicii politice democratice ales este capabil să dea seama de natura și tăria legăturii sociale într-o societate dată. Știința politică distinge, pe baza analizei articulării între politic și social, între două modele empirice și normative principale menite să descrie configurarea vieții politice democratice: modelul politic al *alternanței*[18] și modelul *democrației consociative*[19]. În ambele cazuri, politicul își păstrează funcția integratoare. Diferă însă radical practicile politice cărora permanenta îndeplinire a acestei funcții le dă naștere. Astfel, societăți cu un îndelung exercițiu al democrației, ancorat deja în tradițiile și obiceiurile politice, societăți în care coeziunea și omogenitatea socială pare să nu fie problematică – precum în Marea Britanie sau în Franța[20] – își pot permite să opteze pentru modelul politic al alternanței, model conflictual prin excelență, întemeiat pe excluderea ciclică și temporară a adversarilor politici și, în același timp, pe o încredere reciprocă și pe participarea la o cultură politică comună. Dimpotrivă, societățile traversate de diviziuni și conflicte, societăți în care tendințele diferitelor grupuri culturale sunt mai degrabă centrifuge, în care legătura socială însăși poate pune semne de întrebare – precum în Austria, Belgia, Olanda sau Elveția – par să prefere modelul consociativ, model consensual, al cărui prim obiectiv îl constituie evitarea excluderii. Dacă în primul caz, atitudinea politică cea mai frecventă și previzibilă este una critică și chiar agresivă față de celălalt sau ceilalți actori politici, al doilea caz se definește, în mod fundamental, prin participare și cooperare – fără ca acestea să presupună neapărat dispariția competiției și a fricțiunilor între diferitele formațiuni politice.

De fapt, o astfel de clasificare – prezentată aici într-un mod poate mult prea concis și care implică în realitate o întreagă serie de nuanțări și rezerve – devine revelatoare privită din perspectiva articulării dintre politic și social, vitală pentru orice societate democratică. Astfel, o societate nu și-ar putea permite să își asume practica alternanței decât în măsura în care corpul social este îndeajuns de coerent pentru a putea suporta, fără a se afla în pericol de descompunere sau dezintegrare, conflictul deschis între actorii politici semnificativi. Altfel spus, societatea ar fi suficient

de consolidată pentru a-și înfățișa și înfrunta direct diviziunile în ordinea vieții politice. Dimpotrivă, în cazul unei societăți cu coeziune slabă, excluderea – fie ea și temporară – pe care o implică alternanța devine inacceptabilă, iar funcția integratoare a politicului devine manifestă. Viața politică pare a avea aici sarcina de a atenua și de a anihila prin participare și cooperare conflictele și tendințele centrifuge ce sunt oricum vizibile la nivelul societății. Politicul capătă în acest caz o funcție constitutivă fundamentală deoarece el este destinat să țină împreună corpul social, să-i exprime unitatea în pofida conflictelor ce îl străbat. Pentru o asemenea societate, solidaritatea se exprimă în primul rând în limbaj politic.

Democrația modernă înțelege să articuleze direct politicul și socialul prin intermediul funcției și tehnicilor reprezentării politice. Două ar fi sensurile pe care o societate democratică le atribuie, de regulă, reprezentării politice: producerea de identități și legitimarea unei puteri[21]. Mai explicit, reprezentarea ar avea, pe de-o parte, o funcție de figurare în măsura în care, oferind tuturor grupurilor posibilitatea de a-și face auzită vocea, ea este destinată să permită societății să se exprime în diversitatea sa (*reprezentare-figurare*). Pe de altă parte, reprezentarea politică – în acest caz, substitut al unei democrații directe considerate imposibile –, menită să permită populara instituțiilor politice, reprezintă artificiul prin care o societate de mari dimensiuni poate pretinde că hotărăște și acționează ca un singur corp politic în care toți membrii sunt direct sau indirect angajați în mecanismele de decizie colectivă (*reprezentare-mandat*). S-ar putea răspunde că nu întotdeauna cele două funcții ale reprezentării sunt în mod egal evidente într-o societate dată. Astfel, un sistem politic în care alegerea guvernanților se produce conform principiului majoritar, ar pune accent pe reprezentarea-mandat în defavoarea reprezentării-figurare, în timp ce un sistem bazat pe reprezentarea proporțională ar avantaja în logica reprezentării funcția de fotografiere a societății în diversitatea ei[22]. Totuși, independent de opțiunile de ordin tehnic, se poate afirma că cele două sensuri ale reprezentării subzistă, în proporții diferite, în orice sistem politic democratic.

Pe de altă parte, este adevărat că opțiunea pentru un anume mecanism de punere în practică a principiului reprezentativ nu este nici inocentă și nici o simplă alegere de ordin tehnic. În ultimă instanță, în spatele procedurilor electorale și al tehnicilor de reprezentare poate fi căutat modul sau modurile în care societatea în cauză este descifrată înainte de a fi reprezentată, în care societatea înțelege să se citească și să se reprezinte pe ea însăși. «Reprezentarea politică este într-un fel o încercare de descifrare. Ea e menită să facă lizibilă o societate ce nu se mai organizează a priori în jurul unui principiu de ordine. A reprezenta și a înțelege au de aceea ca scop comun reducerea opacității sociale»[23]. În ultimă instanță, raportul dintre politic și social presupune în fapt atât un anume tip de lectură a legăturii sociale, cât și un anume mod de gestionare politică a socialului.

De aceea, momentul alegerilor, chiar dacă nu este definitoriu pentru natura unui regim politic, în speță a unui regim politic democratic[24], este fără îndoială extrem de important în funcționarea unui asemenea sistem. S-ar putea spune că el reprezintă un fel de *face-à-face* între social și politic în viața unei societăți. Prin actul votului o societate răspunde la o întrebare. Răspunsul însă depinde în mare măsură de felul în care este formulată întrebarea[25]. Nu este nimic surprinzător în acest caz faptul că «scrutinul majoritar corespunde, de regulă, unor sisteme de alternanță politică, iar cel proporțional unor sisteme de cooperare partizană în cadrul coalițiilor guvernamentale»[26], și aceasta pentru că, în timp ce principiul majoritar se întemeiază pe recunoașterea diviziunilor și conflictelor nesurmontate ce traversează societatea[27] formulând întrebarea în termenii unei alternative cu un răspuns ce nu poate fi decât o alegere mai mult sau mai puțin clară, reprezentarea proporțională își propune mai degrabă să stabilească premisele cooperării, chestionând corpul politic pentru a da seama de raportul de forțe între actorii și tendințele politice ce animă societatea în cauză la un moment dat.

Toate aceste precizări sunt necesare pentru a scoate la iveală un anume paradox[28] al sistemului politic românesc instituit la începutul anilor 1990. Prin alegerea scrutinului proporțional ca mod de punere în operă a reprezentării politice, clasa politică constituită după decembrie 1989 părea să opteze, implicit și

explicit – manifestându-şi preferinţa pentru acest tip de scrutin tocmai datorită efectelor şi finalităţii acestuia –, pentru un model politic de tip consociativ şi pentru o expresie fundamental politică a solidarităţii naţionale. Reprezentarea proporţională rămâne însă singura trăsătură reală a consociativităţii în politica românească. celelalte trăsături ce îi sunt definitorii[29] rămânând practic inexistente[30] în cazul românesc. Mai mult decât atât, practica politică a anilor '90 demonstrează o preferinţă clară pentru modelul alternanţei – de altfel şi tema principală a campaniei electorale din 1996. În România post-decembristă, actorii politici se tratează reciproc mai degrabă ca adversari ireconciliabili decât ca parteneri de discuţie[31]. Viaţa politică românească pare să demonstreze că alegerea proporţionalităţii nu a fost şi nu este semnul unei opţiuni categorice pentru o înţelegere politică a solidarităţii naţionale, ci numai o modalitate de a asigura reproducerea şi stabilitatea unei clase politice constituite în lipsa unei adevărate elite politice. În acest caz, «utilizarea oportunistă a sistemului electoral împotriva efectului de consens şi continuitate pe care acesta îl presupune poate fi socotită semnul unui clar deficit de democraţie»[32].

Oarecum paradoxal este însă faptul că, în pofida retoricii clasei politice care celebrează alternanţa, societatea românească refuză sistematic să producă majorităţi puternice şi coerente. Astfel, din 1992 până în 1996, coaliţiile de guvernare se sprijină pe un suport electoral fragil şi pe o majoritate parlamentară care îşi datorează existenţa exclusiv modului de scrutin proporţional[33]. S-ar spune deci că, la rândul ei, societatea înţelege să se folosească de scrutinul proporţional pentru a-şi exprima preferinţa pentru modelul politic consensual. O preferinţă ce pare a fi în bună măsură neluată în seamă.

Cum poate fi citit acest decalaj surprinzător dintre practica politică şi tendinţele societăţii, caracteristic sistemului post-decembrist? Lectura pe care o propunem este aceea a unei *înghe*ţări a *funcţiei politicului* în societatea românească. Dotat formal cu o funcţie de integrare, de afirmare irefutabilă a solidarităţii naţionale, el îşi pierde întru totul sensul în momentul în care regimul politic – definit nu atât prin instituţii, cât prin practicile şi atitudinile adoptate de cei ce îl locuiesc – demonstrează un

dezinteres total faţă de propria-i societate. Înghe*ţ*area funcţiei politicului traduce refuzul clasei politice de a da importanţă şi de a gândi legătura socială, de a lua în seamă societatea pe care se presupune că o guvernează. Celebrarea alternanţei devine astfel un alt mod de a afirma că, în societatea românească, coeziunea socială nu poate ridica nici un fel de problemă. Simpla ei afirmare pare suficientă. Solidaritatea naţională pare un dat ce, preexistând efortului integrator al politicii, nu poate fi nicicum disecat şi pus în discuţie. Or, modelul consensual al democraţiei consociative pleacă tocmai de la premisa că solidaritatea ce susţine întreaga societate nu este un dat, ci reprezintă dimpotrivă subiectul unei permanente dezbateri şi al unui continuu efort de construcţie.

Examinate sub raportul modului de înţelegere a democraţiei, politicul şi socialul par să se afle, în România anilor '90, într-un permanent contrasens. Ignorată, societatea nu se poate nicicum reflecta şi regăsi în spaţiul politic. Poate că, tocmai din această cauză, sensul pe care ea îl înţelege să îl atribuie acestuia este mai degrabă unul negativ. Lipsit de funcţia sa constitutivă, *politicul* dispare în spatele unei *vieţi politice* considerată în bună măsură derizorie şi inutilă, dacă nu chiar primejdioasă pentru stabilitatea socială.

Ne putem întreba atunci care mai este sensul democraţiei pentru societatea românească actuală. Pentru că, dacă «în principiul său, democraţia reprezintă o tentativă de a gândi şi de a organiza societatea prin surprinderea ei ca pluralitate cuprinzătoare, producătoare de identităţi»[34], atunci, refuzând să-şi înţeleagă propria societate, democraţia românească pare mai degrabă o încercare eşuată.

Un eşec al reformulării «contractului social»

Ştiinţa politică distinge adesea, între punctele de plecare ale argumentaţiei, între modurile de derulare ale eliberării diferitelor societăţi de sub regimurile autoritare sau totalitare. Astfel – şi poate într-un mod mult prea determinist – societăţile care au ales calea negocierii pentru a se debarasa de regimurile despotice beneficiază de avantaje nete din punctul de vedere al sanselor de

reușită a tranziției către democrație față de cele în care eliberarea s-a produs prin mobilizare spontană, altfel spus, printr-o revoluție.

Distincția rămâne însă pertinentă dacă ne gândim că tehnica negocierii – fie ea numai un exercițiu al elitelor – este o practică politică specifică democrației. Pe de altă parte, ea reflectă și cere în același timp existența unor proiecte alternative, adesea contradictorii, care, în urma negocierii, sunt capabile, prin renunțări, compromisuri și echilibrări, să dea naștere unui proiect comun. Prin urmare, într-o societate care își negociază eliberarea de sub dictatură, democrația – în formula rezultată din discuția între elite – reprezintă o opțiune asumată în mod conștient, o soluție aleasă în mod voluntar. Nu aceeași este însă situația în cazul societăților ce «aleg» calea revoluției. Într-un fel, s-ar putea spune că aici democrația este plebiscitată. Ea nu apare ca o soluție argumentată și dotată cu un conținut politic și social mai mult sau mai puțin precis, ci ca un simplu «altceva» care – fără a avea neapărat un înțeles precis – este în mod necesar superior trecutului totalitar.

Simplificând, am putea spune că, adoptând calea negocierii, democrația se impune ca soluție în măsura în care capătă un conținut susceptibil să o facă obiectul unui minim acord între elitele momentului. Dimpotrivă, revoluția ca modalitate de eliberare din totalitarism, impune «democrația» ca soluție *par défaut*, în mare măsură golită de sens, permițând astfel celor ce reușesc să se impună ca reprezentanți politici să-i definească *post factum* – dacă nu să-i confiște – după bunul plac sensul politic și social. Or, «invenția democratică reprezintă înainte de toate trecerea de la o reprezentare esențialistă la o reprezentare politică modernă, adică la acceptarea și legitimarea conflictului ca element inerent oricărei societăți democratice. Democrația făcea obiectul unui acord unanim înțeleasă ca negare a comunismului. Ea trebuie concepută și însușită tocmai ca depășire a unanimității»[35].

Din această perspectivă, revoluția română ar putea fi interpretată cu absență a proiectelor politice și a partenerilor de dialog. Altfel spus, «a fost neapărată nevoie ca răsturnarea regimului a comunismului românesc, să adopte o cale revoluționară

nu pentru că natura acestuia s-ar fi dovedit mai represivă decât în alte părți ale Europei de Est, ori liderii săi s-ar fi arătat mai hotărâți să nu cedeze puterea, ci, pur și simplu, pentru că partidul unic nu a avut interlocutori cu care să-și negocieze succesiunea. S-ar putea spune că *revoluția a fost forma prin care totalitarismul însuși a inventat societatea civilă*»[36].

Totuși, deși poate părea paradoxal, calea revoluției poate fi o șansă nesperată pentru o societate și anume șansa de a-și reformula într-o deplină vizibilitate și sinceritate «contractul social» fondator. Și aceasta pentru că experiența unei «revoluții», ca și cea a unui război, reprezintă un moment în care «cursul existențelor este radicalizat, în care legătura socială este adusă la esența și la originea sa. (...) Amenințând să provoace o reîntoarcere la starea naturală, violența angajează indivizii într-o experiență de refondare socială»[37]. Un moment precum cel revoluționar poate avea funcția de a invita la o regândire a solidarității naționale pentru că el rezumă în modul cel mai vizibil și mai extrem aritmetica simplă pe care se întemeiază viața într-o societate: obligațiile colectivității față de fiecare dintre membrii săi reprezintă contrapartida implicării acestora în viața comună[38].

Dacă mobilizarea și violența reprezintă nu numai o expresie a dorinței populare de umili și de a izgoni o sumă de persoane care, în calitate de deținători ai puterii, s-au făcut vinovate de abuzuri și crime, dar mai ales o manifestare a nevoii irepresibile a insurgenților de a deveni *cetățeni*[39] ai unei democrații, atunci reformularea contractului social devine imperativă. Pentru că, implicit sau explicit, compromisul democratic se întemeiază pe un pact național ce are drept scop crearea pe cale contractuală a condițiilor democrației atunci când acestea sunt absente. «Voința de a trăi împreună nu este nici un mister, nici un accident, pentru că democrația se naște prin persuasiune. Regimul reprezentativ nu poate fi decât un obiectiv colectiv pentru că el implică o tensiune permanentă și nu decurge nicicum ca o consecință mecanică a unor date obiective. Memoria confruntărilor trecute și voința de a fi împreună sunt adesea singurele resorturi ale virtuții democratice.»[40]

O asemenea interpretare suscită automat o altă întrebare: în cazul societății românești, a reprezentat revoluția din decembrie 1989 o reformulare a contractului social? Prăbușirea regimului comunist în România, puternic mediatizată și pusă în scenă, s-a prezentat pe sine ca una dintre cele mai violente și mai sângeroase. Totuși, aparența de radicalitate ce a îmbrăcat revoluția română nu pare să se fi lăsat însoțită de un caracter la fel de radical al expresiei politice și nici de o finalitate socială evidentă. Astfel, scuturarea violentă din decembrie 1989 nu a fost acompaniată de o răscolire profundă a vechilor ierarhii și de o reordonare a societății după criterii noi, iar noua constituție, elaborată departe de dezbaterea populară, s-a grăbit chiar să reafirme întâietatea statului în modelarea dinamicii sociale. Așadar, «dacă a fost incontestabil vorba despre o schimbare radicală de regim, pentru că o monocrație a fost înlocuită de democrație și pentru că a luat sfârșit o perioadă istorică particulară, totuși fenomenele asociate de regulă revoluțiilor au rămas și rămân încă absente (de exemplu: dispariția brutală a clasei nobiliare franceze sau ruse)»[41]. Cu alte cuvinte, reîntoarcerea la o normalitate nedefinită, dar liniștitoare, a căpătat întâietate în fața sarcinii de a exprima cu adevărat în limbaj politic noua societate dorită.

Un posibil indiciu al eșecului reîntemeierii legăturii sociale în urma prăbușirii regimului comunist, și nu numai în România, îl reprezintă ambiguitatea termenilor chemați să descrie experiența societăților est-europene în anii '90. Fie că este vorba despre *post-comunism*, fie că este vorba despre *tranziție*, vocabularul politic dă dovadă de o extremă prudență și de o capitulare în fața lipsei de sens. Spre exemplu, instalată *de facto* în limbajul uzual, «vocabula *post-comunism* indică o demarcație față de regimul comunist. Este însă ea un concept valid, ce ar putea pretinde să traducă în mod legitim ruptura dintre un *înainte* și un *după*, de vreme ce societățile est-europene sunt încă profund marcate de regimurile de care s-au debarasat? (...) Imprecizia semantică nu face decât să întrețină ambiguitatea în ceea ce privește perpetuarea vechiului regim»[42]. *După* comunism și *înainte* de democrație, existența politică a societății românești se lasă cu greu caracterizată.

Democrația și binele comun

După comunism și *înainte* de democrație, existența politică a societății românești pare, în ciuda răsturnărilor de guverne, a conflictelor deschise între partide, a declarațiilor și intențiilor mărturisite ale politicienilor, lipsită de consistență. Altfel spus, deși tumultuoasă la prima vedere, tranziția românească se arată adesea golită de sens. Asimilată în limbajul comun cu *reforma*, ea devine apanajul exclusiv al clasei politice și a dispozitivului birocratic care, la rândul lor, nu par să-i acorde un alt înțeles în afara celui economic.

Totuși, semnificația principală a tranziției nu este una economică. De fapt, s-ar putea spune că lipsa de sens pe care societățile post-comuniste, în speță societatea românească, o resimt cu mai multă sau mai puțină acuitate își găsește o explicație, cel puțin parțială, în *inconsistența binelui comun* și, mai ales, în incapacitatea acestor societăți de a da un *conținut democratic* acestei noțiuni.

Bineînțeles, o asemenea ipoteză poate părea problematică. Pe de-o parte, pentru că, deși susținut de o îndelungată tradiție de gândire politică, conceptul de *bine comun* rămâne deosebit de vag. Pe de altă parte, recuperat de limbajul modern, același concept își găsește de regulă utilizarea numai atunci când este raportat la chestiuni de ordin economic. Or, într-un mod oarecum paradoxal, tocmai acest dublu caracter problematic al conceptului este capabil să dezvăluie natura și semnificația binelui comun într-o societate democratică.

În primul rând, conceptul de *bine comun* este un concept vag. Inspirând o oarecare reticență datorată caracterului său premodern – ale cărui semnificații nu trebuie refuzate neapărat în totalitate – *binele comun* sau *binele public* pare totuși să-și păstreze statutul de concept viabil al gândirii politice asupra democrației. Aceasta nu împiedică însă ca întrebările asupra conținutului ce-i este destinat în contextul unei societăți ce refuză să-și mai recunoască o unitate organică, să constituie subiectul unei dispute ce nu-și găsește cu ușurință concluzie. Cu siguranță că, pentru o societate ce recunoaște diversitatea, binele comun nu poate fi identificat nici cu un bine propriu particularilor, fie ei

indivizi sau grupuri, nici cu suma bunurilor particularilor și nici cu binele statului în calitate de ficțiune juridică. În modul cel mai prudent, s-ar putea spune că *binele comun* reprezintă binele colectivității în ansamblu, colectivitate în sânul căreia indivizii sunt integrați cu titlul de membri – cetățeni – și care își oferă un stat ca formă instituționalizată a existenței lor comune[43].

Aristotel asimila *binele comun* cu *concordia* care domnește între membrii unei cetăți, concordie ce reprezintă, în același timp, o comunitate de viață și o formă de prietenie. Mai mult decât comunitatea de viziune asupra interesului comun al colectivității, concordia civică presupune o identitate de sentimente. Este vorba, prin urmare, despre o *concordanță în ordinea acțiunii* și nu în cea a speculației. Cât despre prietenie, ea nu desemnează o prietenie intimă, ci o *prietenie civică*, manifestată prin armonia raporturilor exterioare ale indivizilor sau ale grupurilor ale căror scopuri particulare converg într-un fel sau altul către binele comun[44]. O asemenea înțelegere a binelui comun, deși antică, pare să nu-și fi pierdut valabilitatea nici măcar în contextul unei societăți democratice moderne, pentru că ea așează binele comun la nivelul concret al legăturii sociale. El devine astfel, pentru membrii unei societăți date, un alt mod de a exprima voința lor comună de *«a face»* și de *«a trăi împreună»*. Și aceasta pentru că binele comun devine sinonim cu *res publica*, cu însăși legătura ce ține unită o societate. Cu alte cuvinte, «binele comun rezidă în însăși legătura socială, în starea de societate și în progresele sale succesive»[45]. În lipsa posibilității de a-l identifica cu o comunitate de intenții, de scopuri, de obiective, binele comun își poate găsi sensul numai în voința de cooperare mutuală, în capacitatea de a desluși în legătura socială o datorie reciprocă, cea determinată de împărțirea voluntară a aceluiași spațiu și de voința de a forma o societate de persoane. Or, tocmai în acest sens, binele comun capătă, înainte de toate, un *înțeles politic* pentru că el exprimă și argumentează în fapt, la o multitudine de niveluri, funcția integratoare a politicului.

De fapt, dintr-o astfel de perspectivă, *democrația* și *binele comun* nu numai că nu reprezintă două noțiuni aflate într-un potențial conflict, ci, dimpotrivă, ele par destinate să se întâlnească în permanență și să-și garanteze reciproc supraviețuirea.

Două ar fi în principal punctele de convergență capabile să demonstreze că realitățile sociale și politice desemnate prin conceptele respective nu pot avea o existență separată: pe de-o parte democrația nu-și poate depăși înțelesul procedural decât într-o societate ce echivalează în mod foarte concret binele comun cu legătura socială, iar, pe de altă parte, binele comun nu poate căpăta consistență decât într-o societate al cărei atașament față de democrație este permanent verificat în toate comportamentele sociale.

Unitatea binelui comun într-o societate democratică nu poate fi asimilată unei uniformități, sau unei armonii complete. Situându-și înțelesul la nivelul legăturii sociale, el exprimă mai degrabă coeziunea și voința de unitate a acestei societăți. Prin urmare, dincolo de unitatea sa, binele comun este inevitabil traversat și animat de tensiuni, conflicte de interese și de idei și chiar de contradicții. În fapt, «el nu este niciodată și nici un ar putea fi atins în plenitudinea sa conceptuală, deoarece formează în permanență obiectul contestărilor, aproximărilor și ajustărilor ce dau sens activității politice cotidiene care, la rândul său, nu are un sfârșit previzibil»[46].

Prin urmare, disputa asupra binelui comun și a modurilor sale de punere în operă devine însăși calea prin care un regim politic democratic poate pretinde să depășească simplul înțeles procedural. Pentru că binele comun, niciodată cunoscut în totalitate și întotdeauna susceptibil de a fi îmbogățit, furnizează democrației sensul său de regim politic întemeiat pe participare și consimțământ din partea cetățenilor. Iar forma politică pe care acestea o primesc în cadrul democrației moderne este aceea a deliberării în sânul instituțiilor reprezentative. În fapt, artificiul reprezentării nu permite numai transferarea dezbaterii asupra binelui public din agora antică în sânul parlamentului modern, ci, în egală măsură, face posibilă păstrarea unității acestuia în cadrul unei societăți de mari dimensiuni. Căci, pentru a relua argumentul lui Carl Schmitt, a reprezenta înseamnă a face prezentă și vizibilă o ființă invizibilă cu ajutorul uneia prezente public. Prin urmare, dialectica conceptului rezidă în faptul că invizibilul este presupus absent, fiind în același timp făcut prezent[47].

Urmărirea binelui public prin intermediul deliberării se întemeiază pe presupunerea democratică potrivit căreia însăşi guvernarea cetăţii aparţine binelui comun. În fapt, unul din proiectele care susţine întreprinderea democratică modernă vizează eliminarea «puterii invizibile» din sânul societăţilor umane pentru a da viaţă unei guvernări ale cărei acţiuni sunt concepute şi îndeplinite într-o deplină vizibilitate[48]. Mai precis, binele comun capătă contur pe calea deliberării pentru că democraţia refuză în principiu să facă apel la orice fel de justificare pe care i-ar putea-o oferi misterele statului. Prin urmare, binele public democratic este *comun* nu pentru că îşi întemeiază unitatea şi superioritatea pe o referinţă la o entitate exterioară universului politic, ci tocmai pentru că înţelesul său este afişat public şi dezbătut în faţa întregii comunităţi politice. Mai mult, presupusa transparenţă a puterii şi a acţiunii politice îl ajută să-şi păstreze dimensiunea participativă. Altfel spus, reluând argumentaţia pe care Kant o construieşte în *Zum ewigen Frieden*, dacă toate acţiunile cu efecte asupra drepturilor altor persoane ce nu sunt susceptibile de a fi făcute publice sunt injuste, atunci transparenţa puterii şi a deliberării asigură nu numai şansa cetăţenilor de a controla gesturile guvernului, dar ea furnizează prin ea însăşi o formă de control prin distincţia pe care o stabileşte între licit şi ilicit[49].

Mai mult, «un regim întemeiat pe libera discuţie şi care transformă dezbaterea în principiu al instituţiilor sale pleacă implicit de la presupunerea că cei ce urmăresc binele comun nu îl pot identifica cu uşurinţă şi, de aceea, se ajută reciproc făcând din acesta obiectul activităţii (de) *parlamentare*[50]»[51]. Aşadar, deliberarea democratică şi binele comun se află într-un raport de strânsă independenţă. Pe de-o parte, întâlnirea şi confruntarea proiectelor şi opiniilor politice alternative capătă cu adevărat sens în măsura în care se manifestă ca modalitate de aproximare a binelui public. Pe de altă parte, într-o societate democratică, consistenţa deliberării este cea care dovedeşte însufleţirea unei societăţi, dând conţinut, un conţinut întotdeauna parţial, binelui comun.

Regimul politic democratic pare capabil să funcţioneze şi să producă rezultate numai într-o societate ce vede în propria-i

coeziune un *bine* superior oricăror alte obiective particulare sau conjuncturale şi, în acelaşi timp, recunoaşte că acest *bine* este susceptibil să fie întotdeauna problematic. Într-o astfel de societate, binele comun se manifestă în primul rând prin voinţa de cooperare reciprocă într-un spaţiu public ale cărui reguli de funcţionare sunt unanim acceptate şi respectate. Cu alte cuvinte, responsabilitatea faţă de binele comun nu este atribuită exclusiv unor centre de decizie îndepărtate şi oarecum abstracte. Într-o societate ce îşi asumă democraţia ca regulă a existenţei sale, binele comun devine automat o responsabilitate împărţită între toţi cetăţenii. Nu numai statul, ci societatea în ansamblul său devine agentul binelui comun. Un bine comun ce este urmărit şi pus în practică, într-un mod difuz, de întregul evantai de corpuri sociale ce nu se află sub controlul statului: familii, şcoli, asociaţii, comunităţi religioase, întreprinderi...

Este adevărat însă că o asemenea viziune asupra binelui comun nu se poate pretinde realizabilă decât într-o societate structurată, a cărei regulă principală destinată să guverneze raporturile dintre indivizi sau grupuri este cea a încrederii reciproce. Cu alte cuvinte, binele comun – ca prezenţă cotidiană şi oarecum neobservată – devine posibil numai în măsura în care încrederea devine o instituţie socială. Dacă democraţia reprezintă o instituţionalizare a incertitudinii[52], un risc al incoerenţei şi al discontinuităţii permanent asumat, atunci numai o societate ce identifică binele comun în armonia raporturilor dintre membrii săi, fie ei indivizi sau grupuri, îşi poate permite să-şi asume cu adevărat regula democratică. Altfel spus, *democraţia poate funcţiona ca incertitudine instituţionalizată numai în măsura în care societatea reprezintă o instituţionalizare a încrederii.*

Relaţia dintre *democraţie* şi *binele comun* este deci una cu dublu sens. Un dublu sens capabil să demonstreze că, într-o societate ale cărei raporturi interne urmează regula democraţiei, binele comun nu poate fi explicat şi localizat cu precizie. În egală măsură, acelaşi dublu sens indică faptul că binele comun se manifestă înainte de toate în forma instituţională a consacrării şi garantării drepturilor şi libertăţilor personale în lipsa cărora el ar fi lipsit de propriii agenţi. Astfel, chestiunea binelui comun implică înainte de toate o responsabilitate politică ce rezidă în

întruparea acestuia într-un cadru instituțional pe măsură însă, materializarea lui, antrenând întreaga societate, trece dincolo de orizontul politicii. Pe scurt, pentru o societate democratică, binele comun ar reprezenta intersecția dintre afirmarea drepturilor și libertăților constituționale și asumarea responsabilității civice.

Asemenea ipoteze ar fi capabile să explice incapacitatea democrației de a deveni o regulă a existenței societății românești, o societate care, manifestându-și disprețul pentru instituția politică a reprezentării și a deliberării, se arată incapabilă să acorde importanță binelui comun. În măsura în care societatea se simte ignorată, în care confruntarea politică nu reprezintă întâlnirea unor idei și proiecte de societate, iar dezbaterea politică este automat așezată în registrul derizoriului și al orgoliilor personale, societății românești îi este refuzată orice cale de a aproxima binele comun prin mijloace proprii democrației.

Problema binelui comun în societatea românească a anilor '90 s-ar putea formula astfel: dacă scopul revoluției a fost câștigarea libertății, atunci obligația și sarcina politică a tranziției trebuie să fie aceea a desenării unei ordini instituționale destinate respectării și valorizării persoanelor libere.

Cine are însă această responsabilitate a binelui comun? Societatea, poporul, elitele politice, Statul? Aceste întrebări presupun o alta: în ce măsură s-a arătat din acest punct de vedere poporul român suveran după 1989? Legea fundamentală a României poate furniza un răspuns acestei întrebări, chiar dacă nu unul definitiv. Dacă plecăm de la ipoteza că un popor e suveran în privința determinării propriului bine public, că un popor își asumă responsabilitatea binelui comun în măsura în care decide să nu fie guvernat decât potrivit unor legi al căror autor este el însuși[53], atunci Constituția din 1991 nu poate marca decât «deposedarea de suveranitate a cărei victimă a fost poporul român»[54]. Într-adevăr, Constituția post-decembristă oferă statului monopolul asupra definirii și punerii în practică a binelui comun, afirmând fără echivoc că statul este unicul agent legitim al binelui comun în societatea românească.

Aceeași exclusivitate a competenței statului în privința definirii conținutului și a punerii în operă a binelui comun îl reprezintă asimilarea acestuia cu *reforma*. În fapt, echivalența în

cauză furnizează un bun exemplu al ratării sensului binelui comun în societatea românească pentru că ea reprezintă un alt mod de a scuti societatea de orice responsabilitate față de propriul destin politic. O asemenea perspectivă, acceptată într-un mod neproblematic de marea majoritate a românilor, nu reușește să evite propriile-i capcane. Definit în termenii reformei – în principal economice – binele comun capătă imediat un înțeles extrem de precis, limitat și oarecum tehnic. Or, într-o societate democratică, numai situațiile excepționale pot justifica o definiție precisă și colectivă a binelui comun, care se justifică de regulă prin argumentul prezervării integrității și al supraviețuirii unității politice în cauză.

Căci, în perioade de normalitate, binele comun rămâne un concept vag tocmai pentru a-și putea păstra sensul drepturilor și libertăților personale și pentru a permite valorizarea spontană a acestora potrivit circumstanțelor. În cazul societății românești însă, pare că tranziția însăși – definită de elita politică în termeni de excepționalitate sau criză – cere anularea acestui sens cuprinzător în favoarea unuia tehnic și restrictiv: reforma economică. Asimilarea binelui comun cu reforma reprezintă de fapt consacrarea înțelegerii primului termen al ecuației ca obiect de execuție și nu ca subiect de dezbatere. O execuție a cărei competență revine exclusiv agenților statului. Cu alte cuvinte, identificarea binelui comun cu reforma refuză societății românești orice participare la punerea în operă a acestuia.

Este adevărat că, utilizat de regulă în ordine economică, conceptul de *bine comun* este adesea asimilat cu redistribuția bunurilor sau are cel puțin funcția de a explica și justifica orice acțiune sau intenție de redistribuție. Însă chestiunea redistribuției nu este în primul rând una de natură economică, chiar dacă mecanismele pe care se sprijină sunt economice. Se poate spune că redistribuția reprezintă manifestarea concretă a întâlnirii a două concepte a căror natură este înainte de toate etico-politică: *solidaritatea* și *justiția*[55]. Astfel, dacă putem defini schematic *solidaritatea* ca o voință de compensare a diferențelor în cadrul cetății, concretizată într-o acțiune pozitivă de împărțire a bogăției între membrii acesteia, justiția definește, în schimb, norma recunoscută și acceptată ca legitimă a acestei împărțiri[56]. Cu alte

cuvinte, redistribuția ca *formă de manifestare a binelui comun* devine un mod de afirmare a refuzului unei societăți de a marginaliza, de a ignora sau de a exclude dincolo de pragul unei vieți decente pe vreunul dintre membrii săi[57]. În același timp, ea constituie o modalitate de a aminti în permanență că toți membrii societății sunt egali sub raportul demnității, demnitate menită să depășească criteriul pur al raționalității economice.

Totuși, o asemenea materializare a binelui comun în politici publice de redistribuție pare oarecum inaccesibilă unei societăți de tipul societății românești. Pentru că o asemenea înțelegere a binelui comun se sprijină pe o solidaritate substanțială și voluntară, o solidaritate ce se manifestă în ordinea acțiunii și nu în cea a speculației. Cu alte cuvinte, voința de compensare concretă a diferențelor în interiorul spațiului comun înlocuiește, într-un mod mai palpabil, dar în același timp mai tăcut, retorica glorificatoare, dar lipsită de conținut din care se hrănește solidaritatea desubstanțializată a logicii naționaliste.

Ne putem întreba de ce societatea românească așa cum a evoluat după decembrie 1989 s-a arătat în general incapabilă să identifice în politicile de redistribuție urmele existenței binelui comun și să-și manifeste astfel dorința de a deplasa înțelesul națiunii de pe terenul valorilor etnice în cel al solidarității sociale. De fapt, se poate spune că redistribuția, în însăși principiul său, se arată în mare măsură problematică pentru români. Dorită și aprobată în măsura în care ea antrenează o extindere a posibilităților fiecăruia, ea este în același timp refuzată în numele unei atitudini liberale simpliste și uneori agresive.

Două perspective ar putea fi urmate din acest punct. Pe de-o parte, dacă potrivit unei intuiții elementare, ceea ce face ca o societate să fie justă, bună sau cel puțin acceptabilă este, măcar în parte, o problemă de redistribuție[58], pare că societatea românească nu a reușit să deslușească în politicile guvernamentale și mai ales în intervențiile conjuncturale întemeiate pe mecanisme de redistribuție prezența unei dorințe și voințe de justiție socială din partea deținătorilor deciziei politice. Spre exemplu, suspendarea impozitului în spațiul rural sau supravalorizarea muncii în industria minieră au fost mai degrabă percepute ca semne ale privilegierii unor categorii sociale sau socioprofesionale în

defavoarea altora, ca dovezi ale desconsiderării celei mai largi părți a societății în profitul unor grupuri restrânse, ineficiente din punct de vedere economic, dar valoroase din perspectivă electorală. Cu alte cuvinte, într-o astfel de înțelegere a redistribuției, nu numai că justiția a fost disociată de solidaritate, dar, mai mult, aceasta din urmă a fost înlocuită cu o formă de asistență.

Pe de altă parte, dincolo de justețea sau de incorectitudinea politicilor guvernamentale, societatea însăși pare să se simtă incomod pe terenul solidarității. Românii nu par să întemeieze viața lor socială pe un pact moral care, vizibil în comportamente, ar rezuma tacit drepturile și obligațiile fiecăruia. Și aceasta pentru că revoluția din decembrie 1989 a eșuat, cel puțin aparent, în formularea unui asemenea contract. Ca dovadă, societatea românească ni se înfățișează în anii '90 ca «o societate dominată de un comportament individualist, în care dreptul este obiect al deriziunii, în care normele există doar pentru a fi nesocotite, în care singura regulă respectată este *a te descurca*, de obicei cu orice preț...».

De fapt, s-ar părea că, în cazul românesc, societatea se înclină în fața imaginii *pieței*, o piață concepută însă în practică potrivit unei logici liberale rudimentare și lipsită de suportul etic ce i-a justificat în permanență dezvoltarea. Or, o asemenea asimilare este poate unul din obstacolele cele mai puternice în fața încercării potențiale de (re)facere a legăturii sociale și, implicit, de conturare a unui spațiu public înțeles ca spațiu al solidarității și justiției. În fapt, individualismul post-decembrist întinde legătura socială între piață și stat. Or, solidaritatea nu poate fi așteptată ca produs automat al mecanismelor pieței, mecanisme și așa fragile și problematice în cazul românesc. În această situație, singura formă de solidaritate este cea concepută și oferită de stat.

Așadar, incapabilă să dea consistență binelui comun și să identifice în instituțiile politice ale democrației instrumente de producere a sociabilității, societatea românească a anilor '90 nu poate decât să rămână, pe termen indefinit, în tranziție, o tranziție care, fără a fi numele generic al voinței comune de construcție politică, tinde să devină o regulă stabilă de viață politică. Altfel spus, «dacă societățile învață să se cunoască sociologic atunci

când se recunosc ca produs al propriului travaliu și al propriilor rețele de raporturi sociale, când ceea ce pare mai întâi un simplu ansamblu de 'date' sociale este recunoscut ca fiind rezultatul unei acțiuni sociale, al unor decizii și al unor tranzacții, al dominației sau al conflictelor»[59], atunci, înghețând funcția politicului și ocolindu-și binele comun, societatea românească apare ca o societate ce își refuză cunoașterea de sine.

NOTE

[1] *Călători străini despre țările române*, vol. I, îngrijit de Maria Holban, București, 1968, pp. 407-408. Observația lui Verancsics este confirmată și de Miron Costin atunci când scrie că «moldovenii sunt den hire purure la domnie noa lacomi». *Opere*, I, ed. P.P. Panaitescu, București, 1965, p. 28.

[2] Citat de Paul CORNEA, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mișcarea ideilor și literatura între 1780-1840*, București, 1972, p. 208.

[3] Constantin STERE, *Social-democratism sau poporanism*, Galați, 1996, p. 93.

[4] Ralf DAHRENDORF, *Conflictul social modern*, trad. R. Neculau, București, 1996, p. 8.

[5] Daniel BARBU, *Șapte teme de politică românească*, București, 1997, p. 91.

[6] Alain TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie*, Paris, 1994, p. 23 (sublinierea ne aparține).

[7] Daniel BARBU, *op. cit.*, p. 66.

[8] Alain ROUQUIE, «Le mystère démocratique: des conditions de la démocratie aux démocraties sans conditions» in Alain ROUQUIE (dir.), *La démocratie ou l'apprentissage de la vertu*, Paris, 1985, p. 24.

[9] Guy HERMET, *Le peuple contre la démocratie*, Paris, 1989, pp. 14-15.

[10] Philippe VAN PARIJS, *Sauver la solidarité*, Paris, 1995, pp. 48-49.

[11] Daniel BARBU, *op. cit.*, p. 24.

[12] Thomas NAGEL, *Egalité et partialité*, Paris, 1996, p. 4.

[13] Bertrand de JOUVENEL, *De la souveraineté*, Paris, 1955, pp. 32-33.

[14] IDEM, *De la politique pure*, Paris, 1963, p. 11.

[15] Pierre ROSANVALLON, *Le peuple introuvable*, Paris, 1998, p. 340.

[16] IDEM, *La crise de l'Etat-providence*, Paris, 1992, p. 104.

[17] Maurice DUVERGER, *Introduction à la politique*, Paris, 1964, p. 249.

[18] V. Daniel BARBU, *op. cit.*, pp. 130-131.

[19] V. Arendt LIJPHART, *Democracy in Plural Societies*, New Haven and London, 1977, pp. 1-52.

[20] Chiar dacă formula politică franceză nu răspunde cu exactitate, mai ales în perioade de coabitare, criteriilor impuse de modelul alternanței – model ce

descrie în fapt funcționarea sistemului politic britanic –, ea se apropie mai degrabă de acesta decât de modelul consociativ.

[21] Pierre ROSANVALLON, *Le peuple introuvable*, Paris, 1998, p. 91.

[22] Cf. Daniel BARBU, *op. cit.*, p. 137.

[23] Pierre ROSANVALLON, *Le peuple introuvable*, Paris, 1998, p. 288.

[24] Daniel BARBU, *op. cit.*, pp. 155-159.

[25] Raymond ARON, «Electeurs, partis, élus» in R. ARON, *Etudes politiques*, Paris, 1972, p. 320.

[26] Daniel BARBU, *op. cit.*, pp. 137-138.

[27] Pierre ROSANVALLON, *La crise de l'Etat-providence*, Paris, 1992, p. 104.

[28] Am folosit aici, în mare măsură, argumentele expuse în Daniel BARBU, *op. cit.*, pp. 130-146, ce converg tocmai spre o asemenea concluzie.

[29] V. Arendt LIJPHART, *Democracy in Plural Societies*, New Haven and London, 1977, pp. 1-52.

[30] Daniel BARBU, *op. cit.*, pp. 130-139.

[31] Promotorii acestui mod de înțelegere al dinamicii politice par să fi fost formațiunile din și din jurul Convenției Democratice. În acest sens, un exemplu semnificativ îl reprezintă refuzul categoric al CDR de a participa, în 1993, la «guvernul de uniune națională» propus de președintele în funcție la acea vreme. Este adevărat însă că practica consultărilor tuturor partidelor parlamentare, la putere sau în opoziție, în privința deciziilor asupra problemelor de interes general promovată oarecum aleatoriu și ineficient după 1996 ar putea contrazice, deși destul de neconvingător, ipoteza noastră.

[32] Daniel BARBU, *op. cit.*, p. 138.

[33] IBIDEM, p. 135.

[34] Pierre ROSANVALLON, *Le peuple introuvable*, Paris, 1998, pp. 308-309.

[35] Jacques RUPNIK, «L'invention démocratique en Europe du Centre-Est» in G. MINK, J.-C. SZUREK ed., *Cet étrange post-communisme*, Paris, 1992, pp. 51-52.

[36] Daniel BARBU, *op. cit.*, p. 64, (sublinierea ne aparține).

[37] Pierre ROSANVALLON, *La nouvelle question sociale. Repenser l'Etat-providence*, p. 51.

[38] IBIDEM, p. 49.

[39] Guy HERMET, *Les désenchantements de la liberté. La sortie des dictatures dans les années '90*, Paris, 1993, p. 158.

[40] Alain ROUQUIÉ, «Le mystère de la démocratie» in A. ROUQUIÉ dir., *La démocratie ou l'apprentissage de la vertu*, Paris, 1985, p. 45.

[41] G. MINK, J.-C. SZUREK, «Ruptures et transitions» in G. MINK, J.-C. SZUREK (ed.), *Cet étrange post-communisme*, Paris, 1992, pp. 8-9.

[42] IBIDEM, p. 7.

[43] Julien FREUND, *Qu'est-ce que la politique*, Paris, 1965, p. 38.

[44] IBIDEM, pp. 50-51.

[45] Bertrand de JOUVENEL, *De la souveraineté*, p. 150.

[46] Julien FREUND, *op. cit.*, pp. 55-56.